L’œuvre de David l’Invincible

Philosophia Antiqua

A Series of Studies on Ancient Philosophy

VOLUME 116

L'œuvre de David l'Invincible et la transmission de la pensée grecque dans la tradition arménienne et syriaque

Commentaria in Aristotelem
Armeniaca – Davidis Opera
Vol. 1

Textes réunis et édités par
Valentina Calzolari et Jonathan Barnes



BRILL

LEIDEN • BOSTON
2009

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

L'œuvre de David l'invincible et la transmission de la pensée Gecque dans la tradition Arménienne et Syriaque / textes réunis et édites par Valentina Calzolari et Jonathan Barnes.
p. cm. — (Philosophia antiqua, ISSN 0079-1687; v. 116)
Includes bibliographical references and index.
ISBN 978-90-04-16047-7 (hardback : alk. paper)
1. David, the Invincible. 2. Aristotle. 3. Logic. I. Bouvier, Valentina Calzolari. II. Barnes, Jonathan, 1942- III. Title. IV. Series.

B765.D184L64 2009
186'.4—dc22

2009029441

ISSN 0079-1687
ISBN 978 90 04 16047 7

PRINTED IN THE NETHERLANDS

TABLE DES MATIÈRES

LA VERSION ARMÉNIENNE DU *COMMENTAIRE SUR LES ANALYTIQUES PREMIERS* D'ARISTOTE

LA DIFFUSION ET LA RÉCEPTION DES ŒUVRES NÉOPLATONICIENNES EN ORIENT : SYRIE ET ARMÉNIE

REMERCIEMENTS

Nos remerciements vont au Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique (programme SCOPES) qui a accepté de financer le projet international de recherche sur l'œuvre de David l'Invincible ainsi que la publication de ses premiers résultats. Nous remercions également la Fondation des Frères Ghoukassiantz et la Faculté des lettres de l'Université de Genève qui ont soutenu l'organisation du colloque genevois lié au projet. Que tous les participants de cette entreprise trouvent ici l'expression de notre reconnaissance pour la qualité de leur engagement.

Notre gratitude va également au comité éditorial de la collection 'Philosophia Antiqua', pour avoir accepté l'ensemble du projet et dont la confiance nous honore.

Nous remercions le *Journal of the Society for Armenian Studies* d'avoir autorisé la publication de la version revue et augmentée de l'article de M.B. Papazian, "The Authorship of an Armenian Commentary on Aristotle's *Prior Analytics*", paru dans le numéro 10 (1998, 1999 [2000]), aux p. 55–62.

David Bouvier a relu certains articles de ce volume. Ses remarques avisées nous ont été très précieuses et nous lui exprimons ici notre gratitude.

AVANT-PROPOS

Ce volume réunit les contributions présentées au Colloque international, tenu à Genève les 27–28 février 2004, sur 'L'œuvre de David l'Invincible et la diffusion de la pensée et des œuvres néoplatoniciennes dans la tradition arménienne et gréco-syriaque'.[1] Il constitue l'introduction à une série d'ouvrages portant sur les commentaires de David et veut poser la question de la transmission de l'héritage grec dans la tradition orientale et de la circulation des idées et des échanges culturels entre Orient et Occident dans l'Antiquité tardive. La présente publication marque la première étape importante d'un projet international de recherche soutenu par le Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique. Elle rentre dans le cadre du programme SCOPES (Scientific Co-operation between Eastern Europe and Switzerland) qui veut favoriser les collaborations entre chercheurs occidentaux et chercheurs des pays de l'Est. La première phase de ce projet a prévu la coopération de l'Université de Genève, l'Institut et Bibliothèque des manuscrits anciens ('Matenadaran') d'Erevan et l'Université d'État d'Erevan. La recherche a été conduite par quatre équipes, deux à Genève et deux en Arménie, formées de spécialistes d'études arméniennes et d'histoire de la philosophie antique.[2] En effet, les difficultés que représentent l'édition et le commentaire d'un *corpus* aussi complexe que les œuvres de David exigent la collaboration de chercheurs aux compétences complémentaires. Soulignons que, dans le cas des études arméniennes, un tel concours de forces constitue un cas très rare.

L'élaboration et la coordination générale du projet ont été assurées par Valentina Calzolari (professeure d'études arméniennes à l'Université de Genève), secondée par Jonathan Barnes (professeur d'histoire de la philosophie antique à l'Université de Genève, d'abord, et à

---

[1] Le colloque a été organisé par le Centre de recherches arménologiques d'entente avec la chaire d'histoire de la philosophie antique de l'Université de Genève et était placé sous les auspices de l'Association Internationale des Etudes Arméniennes (AIEA). Madame Loucine Dessingy, assistante de colloque, nous a donné sans compter son temps et son énergie. Qu'elle soit ici vivement remerciée.

[2] Dans la deuxième phase du projet—toujours en cours au moment où ces lignes sont écrites—une nouvelle équipe a été associée. Elle est dirigée par Dominic O'Meara, professeur d'histoire de la philosophie antique à l'Université de Fribourg.

l'Université de Paris IV-Sorbonne, ensuite) ; en Arménie, les travaux ont été placés sous la responsabilité respectivement de Sen Arevshatyan, alors Directeur du Matenadaran, et d'Albert Stepanyan, professeur au Département d'histoire générale de l'Université d'État d'Erevan.

Dans sa première phase, le projet a été articulé sur deux volets fondamentaux, complémentaires, l'un philologico-linguistique et l'autre historico-philosophique. Le premier volet consiste dans l'analyse comparative du texte grec et de la version arménienne des œuvres de David. Cette étude a quatre objectifs : a) identifier la position des témoins indirects arméniens à l'intérieur de la tradition directe grecque des œuvres de David l'Invincible ; b) évaluer les apports offerts par les versions arméniennes en vue de la restitution du texte grec ; c) analyser les divergences des versions arméniennes par rapport au grec et essayer d'identifier leur nature (omissions, ajouts, remaniements, témoignages de passages primitifs perdus en grec, etc.) et leur origine (intra-arménienne ? Liée au passage du grec à l'arménien ?) ; d) d'un point de vue plus étroitement lié à la tradition arménienne, prêter une attention particulière à l'examen de la langue, ceci dans le cadre plus général de l'étude de l'Ecole hellénisante d'où sont issues les versions arméniennes des œuvres de David. Soulignons qu'une telle analyse systématique sur l'ensemble des textes de David, en grec et en arménien, n'a encore jamais été effectuée.[3]

Le deuxième volet, indissociable du premier, a pour but de préciser les critères qui ont guidé le traducteur (ou les traducteurs) dans son (leur) entreprise de traduction, afin d'apprécier les stratégies d'adaptation de la version arménienne à son nouveau public. Cette enquête a été conduite dans le cadre plus général de la recherche sur la tradition grecque ancienne des commentaires à la logique aristotélicienne, qui constitue l'arrière-plan de l'œuvre de David. L'alignement ou, au contraire, l'écart des versions arméniennes par rapport aux caractéristiques dominantes du genre du commentaire continu grec constituent en effet autant de repères ou de jalons intéressants pour comprendre les modalités de transmission de l'héritage grec en dehors de son

[3] Cf. Mahé (1990), p. 205 : « La version arménienne de ses (*scil.* de David) commentaires sur l'*Organon* a été encore très insuffisamment comparée aux textes grecs qui nous sont conservés. Cette comparaison pourrait, dans l'avenir, se révéler assez instructive pour l'histoire de la tradition de ces textes ».

milieu de production. D'un point de vue historique et philosophique, un traitement attentif a été consacré à l'étude de l'influence des œuvres néoplatoniciennes sur la littérature originelle d'Arménie, et notamment sur la littérature historiographique arménienne ancienne.

La rencontre genevoise a respecté l'esprit interdisciplinaire du projet. Pour favoriser le dialogue, chacune des conférences de caractère philologique avait été lue à l'avance par un historien de la philosophie, invité en tant que 'préopinant' et chargé d'ouvrir la discussion à la fin de la communication. La même démarche a été suivie pour les exposés de caractère historico-philosophique qui ont été examinés et commentés par des savants de domaines proches. Le débat a pu compter sur les interventions ou présidences de séance de Jonathan Barnes, Curzio Chiesa, Alain de Libera, Ilsetraut Hadot, Philippe Hoffmann, Angela Longo, Dominic O'Meara, Michael Papazian, Abraham Terian, Jos Weitenberg, B. Levon Zekiyan. Les interventions des 'préopinants' n'ont pas été publiées en tant que telles, puisque les conférenciers ont pu intégrer les principales remarques dans la version finale de leurs articles. Dans une perspective toujours interdisciplinaire, Henri Hugonnard-Roche a comparé les conditions de la transmission des œuvres philosophiques grecques en Arménie avec celles de leur diffusion en syriaque. Son 'préopinant' était Charles Genequand.

Le projet prévoit, après ce volume introductif, la révision de l'édition critique et la traduction commentée de chacun des quatre ouvrages attribués à David existant en langue arménienne : les *Prolégomènes à la philosophie*, le *Commentaire sur l'Isagoge de Porphyre*, le *Commentaire sur les Catégories* et le *Commentaire sur les Analytiques Premiers*. L'ensemble de cette initiative éditoriale, qui porte le titre général de *Commentaria in Aristotelem Armeniaca. Davidis Opera*,[4] est placée sous la direction de Jonathan Barnes et Valentina Calzolari.[5]

La signataire de ces lignes tient à exprimer ici toute sa gratitude à Jonathan Barnes, vraie 'conscience philosophique' du groupe de

[4] L'attribution de certaines œuvres de ce *corpus* à David reste problématique (nous renvoyons pour cela aux articles d'introduction du présent volume) ; nous avons cependant choisi de les inclure sous le titre commun de 'Davidis Opera', en suivant l'usage le plus répandu.

[5] Autres publications issues de la première phase du projet : Calzolari (2005) ; Calzolari (2007a) ; Calzolari (2007c) ; Topchyan (2006).

recherche, qui dès le départ, autour d'une table de *Pane e vino*, a accepté avec enthousiasme de s'associer à ce projet. Il l'a ensuite soutenu et l'a enrichi avec générosité de son savoir et de ses conseils précieux. Ce fut une chance pour nous.

Valentina Calzolari

LISTE DES COLLABORATEURS

Sen AREVSHATYAN
Institut et Bibliothèque des manuscrits anciens ('Matenadaran'), Erevan

Jonathan BARNES
Honoray Fellow of Oriel College, Oxford. Emeritus Fellow of Balliol College, Oxford

Valentina CALZOLARI
Université de Genève

Henri HUGONNARD-ROCHE
École Pratique des Hautes Études, Paris

Gohar MURADYAN
Institut et Bibliothèque des manuscrits anciens ('Matenadaran'), Erevan

Michael PAPAZIAN
Berry College, Mount Berry, GA

Manea E. SHIRINIAN
Institut et Bibliothèque des manuscrits anciens ('Matenadaran'), Erevan

Albert STEPANYAN
Université d'État d'Erevan

Clive SWEETING
Élève Titulaire de l'École Pratique des Hautes Études, Paris

Aram TOPCHYAN
Institut et Bibliothèque des manuscrits anciens ('Matenadaran'), Erevan

AVERTISSEMENT AU LECTEUR

A) *Indication des manuscrits arméniens*

Pour l'indication des manuscrits arméniens, nous avons suivi le système de sigles mis au point par l'Association Internationale des Études Arméniennes (AIEA) : cf. B. Coulie, *Répertoire des manuscrits arméniens/Census of Armenian Manuscripts. Liste des sigles utilisés pour désigner les manuscrits* (édition revue : 2002)
[http://aiea.fltr.ucl.ac.be/aiea_fr/aiea_presentation.htm]

B) *Translittération des noms arméniens et russes*

Pour la translittération des noms arméniens et russes (noms de personnes, toponymes, titres de revues), nous avons adopté le système de la *Revue des Études Arméniennes*. Cependant, pour guider le lecteur vers une prononciation correcte de l'arménien, nous avons jugé opportun d'ajouter les précisions suivantes :

c	se prononce [ts]
c'	se prononce [ts], comme dans les terminaisons *-ec'i* [-etsi], *-ac'i* [-atsi]
-ean	se prononce [-ian]
h	est toujours aspiré
ł	se prononce [gh], comme le r grasseyé français
j	se prononce [dz]
o	se prononce [vo] à l'initiale
w	se prononce [v] ([u] après la voyelle i)
x	se prononce [kh], comme l'allemand *ch*
y	est aspiré à l'initiale

NB Pour les références bibliographiques indiquées dans les notes et dans la bibliographie finale, nous avons décidé de transcrire les noms des auteurs en respectant la langue de publication et l'orthographe adoptées par l'ouvrage cité. Ainsi, nous écrivons Širinyan et Arevšatyan

dans les références bibliographiques en arménien, mais Širinjan et Arevšatjan dans les références bibliographiques en russe. Partout ailleurs, nous avons suivi l'orthographe normalement en usage dans les publications occidentales ; on trouvera ainsi également Arevshatyan et Shirinian.

INTRODUCTION

DAVID AND THE GREEK TRADITION

Jonathan Barnes

The four logico-philosophical works which are ascribed to David the Invincible—the *Prolegomena to Philosophy*, the commentary on Porphyry's *Isagoge*, and the commentaries on Aristotle's *Categories* and *Prior Analytics*—have at least two things in common: they are all Alexandrian, and they all travelled to Armenia.

Ever since its foundation Alexandria had been a major centre of learning and a minor centre of philosophy. In the imperial period the city was a chief home of Platonism: in the third century Ammonius Saccas taught there and counted among his pupils Plotinus and Origen; a century later Hypatia taught Platonism to a Christian bishop before she was dismembered by a Christian mob; and in the fifth century, Hermias, who had studied philosophy in Athens with Syrianus, settled there and established what scholars sometimes call the school of Alexandria. The school lasted for some two hundred years. Its best known members were Ammonius, Hermias' son, and Olympiodorus. David was a pupil of Olympiodorus—or else a pupil of one of his pupils.

A vignette of life in the Alexandrian school is given in the opening pages of Zacharias' *Ammonius*. Zacharias was a Christian. Ammonius—like Hermias before him and Olympiodorus after him—was a pagan. David was a Christian. In Alexandria, and elsewhere, religious differences sometimes made a difference—and they sometimes made a violent difference. But you might read the surviving works of the Alexandrian professors without realizing who confessed which creed.

The Alexandrian school had its professors who gave lectures or seminars to groups of young men who wanted—or for whom their parents wanted—a smattering of higher education. The professors received stipends from the State. The students paid fees. Philosophy was the main subject on the syllabus, but it was not the only subject: we happen to know that Ammonius lectured on Ptolemy's astronomy and that Elias, a pupil of Olympiodorus, lectured on Galen. The philosophy was the philosophy of Plato, as the later Platonists understood it; but before

being initiated into the greater mysteries of Plato, students would have to prepare themselves by a study of Aristotle.

We do not know when David went to Alexandria, nor how long he stayed there. As for what he did while he was there, we have the 'published' versions of four lecture courses; and he indicates that he had also given a course on Aristotle's *Physics*. It is highly probable that he lectured on other Aristotelian texts; it is likely that he lectured on Plato; and it is possible that he lectured on astronomy or on medicine—or on rhetoric, or on mathematics,... But there is no positive evidence in favour of such suppositions.[1]

The surviving writings from the Alexandrian school are all versions of lectures; and since the professors lectured on classical texts, those writings are, almost all of them, in the form of commentaries.

The art of the commentator had a long history. The first commentaries were probably written in the fourth century B.C.; and what was at first, no doubt, a learned trickle, became a bubbling stream, a majestic river, a broad—and often sluggish—waterway. There were commentaries on every manner of text: on poetry and on prose, on literary and on scientific works, on philosophy and rhetoric and history and medicine and astronomy—on every subject under and above the moon. The Church Fathers dipped their mighty oars, and there were innumerable Christian commentaries on the books of the sacred scriptures.[2]

It is generally supposed that the third century Platonist Crantor was responsible for the first philosophical commentary—a commentary on Plato's *Timaeus*. Thereafter every Platonist had his commentaries to write. The first commentaries on Aristotelian texts followed in the first century B.C.: the earliest of which we hear were made by Andronicus of Rhodes, and the earliest example which we now possess is an anonymous papyrus fragment of a commentary on the *Topics*. From the first century A.D. onwards, Aristotelian scholars generated a sequence of Aristotelian commentaries: several hundred are known of, several dozen still exist.[3] (And the line will stretch on to the crack of doom).

---

[1] On the Alexandrian school see e.g. Westerink (1962), pp. i–xxxii (reprinted in Sorabji [1990a], pp. 325–348); Westerink (1990b), pp. x–xlii.

[2] There is a vast modern literature on the subject: on commentaries in general see e.g. Del Fabbro (1979); and the articles collected in Most (1999) and in Goulet-Cazé (2000).—On Christian commentaries see e.g. Neuschäfer (1987).

[3] On philosophical commentaries see *CPF* 3; Barnes *et al.* (1991), pp. 4–7.—On Platonic commentaries, see Dörrie – Baltes (1993), pp. 20–54, 162–226. For Crantor

Commentaries come in different shapes and forms. The ancients distinguished between paraphrases and commentaries in the narrow sense; between commentaries which you would read with a teacher and commentaries which you might study on your own; between advanced and elementary commentaries. Some of those which survive are vast and learned. Simplicius' commentary on the *Categories*, for example, runs to some 400 large pages; it is lavish with historical and scholarly annotations; and it cannot stumble on a philosophical stone without turning it over. Even so, Simplicius modestly explains that he has written an introductory commentary—a commentary which may perhaps train readers to approach the more ponderous volumes of Porphyry and of Iamblichus (*in Cat*, 3.13–17). Other commentaries are less broad in scope and less demanding in substance: they correspond to the books which modern philosophers write 'for the student market'. They are not ballasted with scholarly arcana nor freighted with philosophical treasures: they mean to make difficult texts intelligible to debutants, and they conscientiously set aside the more profound questions which their texts excite.

David's commentaries are for the student market. They seek to meet the needs of the beginner: they are not sophisticated and they are not particularly subtle. To say that is not to disparage them, nor to cast aspersions on David's intellectual capacities: David merely did what he intended to do.

All commentaries share a form and a function. The form is determined by the fact that a commentary is essentially a parasitical work: it feeds off another text, and it will scarcely be understood save in the company of that text. Commentaries are not divided into chapters: they are separated into chunks, each chunk being introduced and governed by a 'lemma' or citation of the passage under scrutiny. The lemmata guide the reader sentence by sentence, or paragraph by paragraph,

---

see Proclus, *in Tim*, I 75.30–76.10 (but it is unclear whether Crantor wrote a commentary on the *Timaeus* or simply offered interpretations of some passages in the dialogue).—The Prussian Academy saw to the publication of the *Commentaria in Aristotelem Graeca* (*CAG*), which contains all the earlier surviving texts and a small selection of the numerous Byzantine commentaries. On the Aristotelian commentaries in general see Sorabji (1990b). The earliest Aristotelian commentaries are all discussed in Moraux (1973, 1984). For the later commentaries see the papers in Sorabji (1990a) and especially Praechter (1909). On Andronicus, see Barnes (1997). The fragment on the *Topics* is *PFayum* 3, edited with a commentary in *CPF* 3, pp. 14–18.

through the text.[4] Most commentaries are uneven in their coverage, some parts of the text being examined in minute detail while others are rapidly passed over—and it is a familiar phenomenon that the earlier parts of a text receive more attention than the later. The comments will include textual notes, linguistic explanations, exegetic paraphrases, references to alternative interpretations, short supplementary essays, and so on.

As to function, it is and always was a commonplace—a truism—that the chief purpose of a commentary and the primary duty of a commentator is to elucidate a text. No doubt there are different kinds and different sources of obscurity; and what is obscure to one man may be plain sailing to another. But pretty well all texts are obscure in one way or another. Commentaries exist to make clear what an author left obscure, and a commentary is successful insofar as it makes a text understandable—to this or that group of readers, in this or that historical or philosophical situation.[5]

In ancient commentaries, the elucidatory function was always fundamental, but it was not always dominant. Galen prefaces his commentary on Hippocrates' work *On Fractures* with some reflections on the nature and the aim of commentary. He begins thus:

> Before I embark on the detailed interpretation of the text, it is a good idea to say something about interpretation in general. Its function is to make clear whatever is unclear in the texts. To prove that what has been written is true or to refute it as false, and to defend it against any sophistical accusations—all that is quite separate from interpretation. And yet pretty well everyone who writes commentaries now customarily takes it on. There is indeed no reason why an interpreter should not touch lightly on such things; but a complete examination of the author's opinions goes beyond the bounds of an interpretation (*in Hipp fract*, XVIIIB 318–319).

Galen allows commentators to caress questions of truth and falsity, and he implies that many—or most—commentators do some heavy petting.

Origen's long essay *Against Celsus* and Cyril's vast commination *Against Julian* are each of them commentaries in all but name: each takes a text and runs through it paragraph by paragraph, each is punctuated by lemmata. But the primary aim of each work is, of course, to

---

[4] On which see Wittwer (1999).

[5] On some ancient notions of obscurity see Erler (1991); Barnes (1992).

demonstrate the imbecilities of the pagan tract to which it is devoted. Syrianus' commentary on Aristotle's *Metaphysics* is a commentary in name, and it often addresses detailed questions of comprehension; but its primary and avowed purpose is to determine which elements of Aristotle's theories are consonant with the truth (that is to say, with Platonism), and which must be rejected—and why.

As for David, he is perfectly clear that a commentator has an interest in the truth of what his author says:

> A commentator must not use every means to force the text and say that the ancient author he is interpreting is completely right. Rather, he should always repeat to himself: "The man is dear to me and so is the truth—and of the two dear things, the truth is the dearer" (*in Cat*, 122.33–123.1).

A commentator is an interpreter; and he is also a judge.

David does not explain why a commentator should be interested in the truth of what he interprets. Several different reasons come to mind. A commentator might, for example, simply be interested in philosophy—after all, why should I want to understand Plato unless I am also interested, at least marginally, in the truth of what Plato says? (To be sure, we all know scholars who work on Plato and who yet have no interest in the truth of Plato's philosophy; but such neutrality is surely curious.) A commentator might, for another example, hold that it is scarcely possible to understand what Aristotle was saying—to interpret his words—without inquiring into questions of truth and falsity. (If you have to choose between rival interpretations, one criterion of choice must surely be the truth—or at least the plausibility or truth-likeness—of the rivals.)

Or consider the case of Galen's endless commentaries on the medical writings of Hippocrates. He wrote them, of course, because the Hippocratic works were, or had become, obscure, and he wanted his students to understand Hippocrates' odd idioms. But why did he want his students to understand those idioms? Well, Hippocrates is an important medical writer, a writer with whose works any physician must make himself familiar. You don't read Hippocrates for the literary pleasures he provides, and you don't—or at least, in Galen's day you didn't—read him from an interest in the history of medicine: you worked through the texts because you were, or wanted to become, a doctor. That being so, any commentator on Hippocrates must discuss the truth and falsity of Hippocrates' theories.

The ultimate purpose of Galen's medical commentaries was medical. The ultimate purpose of ancient philosophical commentaries was philosophical. Modern scholars like to observe that, from the second century A.D. onward, the commentary became the chief form of philosophical writing. The phenomenon was recognized at the time. Epictetus, for example, raps his students on the knuckles: they read a bit of Chrysippus; they offer a clever interpretation of his words; and they think that that is what philosophy is all about. The Platonists recognized the phenomenon; but they applauded it, and offered an historical justification: the golden truths of philosophy were all revealed long ago to Pythagoras and to Plato; but time and human frailty have tarnished and discoloured them; and it is the job of the modern philosopher to take a tin of metal polish and a soft duster and shine the truths up again—that is to say, the modern philosopher must read and explain the ancient texts in order that the truths they contain may once more be evident.

Severe scholars find the historical justification risible and the phenomenon it seeks to justify lamentable: philosophers, they explain, had lost confidence in their capacity to discover the truth; their activities were restricted to the interpreting of other men's views; and philosophy thereby ceased to be innovative or exploratory or imaginative—it became conservative, and dull, and scholastical. There is a pinch of truth in all that. But it should not be supposed that imperial philosophers turned away from philosophy, nor that their conception of philosophy had radically changed. They did not even think that they had discovered a spanking new way of doing philosophy or of addressing philosophical questions. Had not Aristotle announced that the best way, or perhaps the only decent way, of starting out a philosophical investigation was by a careful consideration of the views of earlier thinkers? Had not all philosophers always taught, in part at least, from classical texts? (And don't most of them still do so?)

Nevertheless, the sorts of things which Porphyry or Proclus got up to, and the ways in which they got up to them, were noticeably different from the sorts of things which Plato or Aristotle had got up to, and the ways in which they had got up to them; and an external sign of the differences is the dominance of the philosophical commentary. Ammonius' commentary on the *De Interpretatione* aims, of course, to explain an Aristotelian text. But that elucidatory purpose itself serves a philosophical end—the end of expressing and of transmitting certain philosophical truths. So too with David: he aims, of course, to explain the

Categories or the *Prior Analytics* to his students; but he does that in order to instruct them in logic.

After some havering, ancient philosophers came to agree that the first thing a philosophy student needs to learn is logic. As David puts it,

> those who said that you should start with logic asserted that logic is a tool and that you must first get to know the tools and then use them where they should be used. After all, it is like that in the crafts: if you are apprenticed to a carpenter you first get to know the tools—the drill, say, and the plane—and only then do you begin to do carpentry proper (*in Cat*, 118.20–24).

That passage reports an opinion; but in the following paragraph David accepts the opinion as his own—logic is a tool of philosophy, and a tiro philosopher must begin by mastering the tools of his profession.

That being so, ancient Platonists found themselves in a spot. On the one hand, they had to start by teaching logic, and they taught by commenting on texts: on the other hand, Plato had written no text on logic. So they had to import logic from abroad; and the logic they imported was the logic of Aristotle. Now Aristotle's logic might have been taught in a variety of ways; and it could well the thought that the best and the easiest way would be to use a manual—the *De Interpretatione* ascribed to Apuleius, for example, if you taught in Latin, or one of its numerous (and lost) Greek siblings if you taught in Greek. But in fact the Alexandrian school followed the practice which had perhaps been initiated by Porphyry: they took Aristotle's logic from the horse's mouth—they drilled their students in Aristotle's *Organon*.

Who first put together the *Organon* or *Instrument* we do not know—save that he was certainly not Aristotle. The compilation, in its standard form, consists of the *Categories*, the *De Interpretatione*, the *Prior* and the *Posterior Analytics*, the *Topics*, and the *Sophistical Refutations*. Those six Aristotelian works needed a preface or introduction. Porphyry provided one, and later professors taught his *Isagoge* or *Introduction to Philosophy* before they began on the *Categories*. Since the seven works formed a first course in philosophy, they were generally introduced by a set of prolegomena which offered an explanation of what philosophy was, how it was beneficial, in what varieties it came, and so on.

Prolegomena, Isagoge, Organon: it is a curious sequence of texts, and a strange introduction to philosophy. In particular, the *Organon* simply does not hang together as a unitary or unified work in logic.

Nonetheless, that was how things were introduced to the wretched students in Alexandria (and elsewhere).[6] Of course, it was not only tiros who worked through the *Organon*; and one of the Alexandrian commentaries—Ammonius on the *De Interpretatione*—is as learned and as refined as any surviving example of the genre. But most of the Alexandrian commentaries, among them those ascribed to David, are pretty elementary: they did for the students of Alexandria what countless *Introductions to Formal Logic* do for the students of North America.

Did the Alexandrian students get value for their money from David's lectures? And what value is there for us, now, in David's remains? If such questions are to be addressed, a few preliminary comments need to be made.

The first comment is this. We can still read several thousands of pages from the ancient commentaries on Aristotle's works, and several hundreds of pages of the commentaries on the *Organon*. Nonetheless, what we now possess is only a fragment of what once existed. It follows that any judgement about the novelty or the originality of David's contribution to the tradition—or, come to that, of anyone else's contribution to the tradition—is perilous if not foolhardy. Very often, of course, we can determine that what David says had been said, and said several times, by earlier scholars; but David sometimes offers things which we do not find in any earlier Alexandrian commentary, and the Alexandrians often offer us items which we do not find before them. No doubt some of those items are in fact original contributions; but our evidence virtually never allows us to say, with any degree of probability, that this or that particular notion is original to that or this particular commentator.

Such enforced scepticism distresses certain modern scholars who appear to be obsessed by the question of originality. But—this is the second preliminary point—it was a question which scarcely exercised the ancients themselves. On the contrary, novelty, in their eyes, was suspect rather than admirable; and they were always happy to borrow from their predecessors. There is still enough comparative material to demonstrate that the commentaries of David rely heavily on those of his predecessors—and that the same is true of those predecessors.

[6] For the history of the *Organon* see Brunschwig (1989); for a critical account of the theory which underlies it see Morison (2005).

Now it will be observed, and truly, that modern commentaries too are tralaticious by nature—it would be a bad commentator (a foolish commentator, an insane commentator) who did not make abundant use of his predecessors. Yet the ancient commentators used their predecessors in ways which—in principle, at least—are out of bounds to their modern successors. They lifted great chunks from the earlier commentaries: they paraphrased them, sometimes closely; they copied out, pretty well word by word, sentences and paragraphs and pages; and they did all that without a blush—and sometimes without an acknowledgement. Simplicius' commentary on the *Categories* relies heavily on the works of his predecessors—and Simplicius explicitly says so. Asclepius' commentary on the *Metaphysics* includes numerous passages lifted directly from Alexander of Aphrodisias: Asclepius does not disguise the fact that he sometimes invokes Alexander's views; but could we not still read Alexander for ourselves we should have no idea of the extent and the detail of his borrowings.

It would be inept to denounce such practices as theft and plagiarism. That was the way in which ancient scholarship worked. In his commentary on Ptolemy's *Harmonics* Porphyry remarks that pretty well all of Ptolemy's text had been taken over from his predecessors, even where he gives the impression of writing *Marte suo*; Porphyry states plainly and firmly that this is normal and excellent practice; and he adds that his own commentary has been put together by the same method. It is not that the ancients had no conception of literary property or of plagiarism—on the contrary, Porphyry himself wrote some stern pages on the subject. Rather, plagiarism was one thing and scholarly convention another; and the ancient convention allowed—expected—that you would make your bouquet from other men's flowers.

The surviving works of the Alexandrian school show the closest affinities one to another.[7] They were all hand-me-downs. It is not merely that each man learned a lot from his predecessors: rather, each man took a lot—a lot of words and a lot of sentences—from his predecessors. Sometimes we are able to detect such takings. It must be supposed that many are hidden from us.

A third preliminary comment follows naturally enough. It is this: ancient commentaries were treated as 'open texts'. Some texts are

[7] For the very close connections among the surviving works from the Alexandrian school see the tabular display in Westerink (1990b), pp. xliii–lvi.

valued for their literary merits, some are esteemed for their utility—and no doubt some have both intrinsic and extrinsic merits. A lexicon, say, is essentially a functional text: its virtues are entirely—or almost entirely—instrumental: it is good insofar as it is useful, and it is useful to you insofar as it answers to your needs. That being so, users and owners of lexicons may well annotate or edit their copies according to their own needs and interests. That is what I do with my copy of Bonitz' *Index Aristotelicus*. That is what ancient readers did with their copies of Timaeus' *Lexicon Platonicum*. But there is a difference between the ancient and the modern practice: whereas no-one is ever likely to copy my Bonitz, annotations and all, ancient copies of Timaeus would be made from amended exemplars and the amendments would be transmitted as part of the text. The single mediaeval manuscript which preserves Timaeus' *Lexicon* offers a text which is miles away from anything which Timaeus himself can have written.[8]

In that way a lexicon would be treated as an open text. Literary works were unlikely to be so treated, and the same perhaps holds for classical non-literary texts. You might think, for example, that readers would not meddle with their Hippocrates, or with their Aristotle. (Yet there was some tampering with Hippocrates; and our manuscripts of Aristotle show variant readings which can scarcely all be due to chance or scribal inattention). But it was always open season for commentaries. Alexander's commentary on the *Metaphysics* survives (up to book Delta) in two forms, one of them a later simplification of the other. Ammonius' commentary on Porphyry's *Isagoge* is preserved in several different versions: the Berlin Academy published a hodge-podge—and there is no reason to believe that we might somehow recover Ammonius' original text.

Indeed—and this is the last preliminary comment—, there is no reason to believe that there ever was such a thing as Ammonius' original version. Most—perhaps all—of the Aristotelian commentaries which we possess had their origin in the lecture-room. Sometimes a lecturer would have his notes copied and circulated. Sometimes a pupil, or perhaps a group of pupils, would make and circulate copies—what we refer to as Philoponus' commentary on the *Posterior Analytics* is called

---

[8] For details see Bonelli (2007).

by the manuscripts: 'John the Grammarian of Alexandria: school notes on the first book of the *Posterior Analytics*, taken from the seminars of Ammonius, son of Hermias'. A lecturer would doubtless give the same course several times over; and his notes—if they were anything at all like mine—would bear traces of additions and subtractions and modifications. When such things are copied and circulated, they will appear in a variety of forms—and often enough in forms which are not internally coherent.

Our manuscripts of David's works contain numerous variants, not all of which can be explained by appeal to hazard or scribal error. (And the differences multiply when account is taken of the Armenian translations). Some of the differences may derive from David himself. In addition, his texts were probably modified in various ways, most of the undetectable, by later readers and users. And much of what he wrote was taken over from earlier works. In such circumstances, it is no easy business to estimate the value of what he did. Indeed, a prudent scholar would simply refrain from offering an estimate. But prudence is a tedious virtue.

So then, what is the utility of David's work? What use was it to his contemporaries, and what use is it to us?

As for David's own Alexandrian pupils, and the readers of his Greek commentaries, they will surely have profited and may even have been grateful. For David's commentaries are not at all bad—indeed, his commentary on Porphyry's *Isagoge* seems to me to be one of the two best commentaries written on that much commented work. But his work was certainly not epoch-making (and of course David had not the slightest desire to make an epoch); and it is unlikely to have given the young men anything much which they could not have got in equal measure and with equal advantage from the earlier works of Elias, or Olympiodorus, or Ammonius.

As for us, no modern reader will turn to David for a commentary on an Aristotelian text, still less for an introduction to Aristotelian logic. In the same way, no modern student will take Porphyry's *Isagoge* as an introduction to philosophy. (There is, of course, nothing remotely surprising—nor remotely dispiriting—about that: on the contrary, it would be a scandal were it not so.) So if David is still valuable, today and to us, then that must be because he is valuable to editors of Aristotelian texts and to historians of Aristotelian philosophy.

An editor of Aristotle will read David with the thought that he might help to establish the text of Aristotle's works. In general, the ancient commentaries on Aristotle bear witness to the state of his texts at a date far earlier than that of our oldest mediaeval manuscripts so that, in principle, their value for the constitution of Aristotle's texts is considerable. But it turns out that, as a matter of fact (and for several convergent reasons), David offers little or nothing to the editor of Aristotle. Editors of other Aristotelian texts—I mean, of the ancient commentaries on Aristotle—will also, of course, read David; for in principle it is possible that the text of one commentary may shed light on the text of another. And there, I suspect, David has something to offer—and his texts have not yet been adequately exploited.

David will interest historians insofar as they are concerned with the transmission of Aristotelian philosophy, with the ways in which that philosophy was understood in late antiquity, with the history of philosophical education and with the history of philosophical commentary. On such matters, there is, to be sure, much to be gleaned from David's writings; and had David been entirely lost, there would be even more gaps than there are in our knowledge of the philosophical activities of the Alexandrian school. But of course we have a fair amount of Ammonius, and of Olympiodorus, and of Elias (and of pseudo-Elias); and David's works serve rather to corroborate and to elaborate known facts than to shed light on otherwise unilluminated parts of the terrain.

All that may seem to make David a figure of minor importance. And indeed, like almost everyone else in the history of philosophy, David was a figure of minor importance—save for one thing. The one thing is this: he was translated into Armenian. Whether or not David was himself Armenian, whether or not he translated the works himself, whether or not the four works all come from the same hand—wherever the truth may lie in such matters, the central fact and the proper significance of David's work is unaffected. Aristotelian logic in Armenian—that was something wholly new. It was also something of the first importance to the development of culture and philosophy on the borders of the hellenophonic world. It is that which makes David a very great man indeed.

DAVID ET LA TRADITION ARMÉNIENNE

Valentina Calzolari

1. *Les origines de la spéculation philosophique en Arménie et l'École hellénisante*

Avant de connaître un essor original dans la langue nationale, avec la circulation d'œuvres écrites directement en arménien, le développement de la spéculation philosophique de l'Arménie ancienne fut étroitement lié à l'activité des traducteurs de l'École hellénisante (en arménien *Yunaban Dproc'*) qui se développa de la fin du V[e] siècle/début du VI[e] jusqu'au VIII[e].[1] Sous forme de traductions, les œuvres philosophiques et plus généralement les œuvres profanes grecques furent transmises en arménien et ont ainsi contribué à jeter les fondements du savoir scientifique de l'Arménie ancienne et médiévale.[2] Ces œuvres étaient dites en arménien *artak'in* « extérieures, du dehors », équivalent d'une expression grecque déjà utilisée par les Pères grecs à la suite de Paul (1 *Tim* 3.7) pour désigner les auteurs ou les textes 'païens' (ex. οἱ ἔξωθεν « ceux du dehors », ἡ ἔξωθεν « la [*paideusis*] du dehors »).

Parmi les premières œuvres traduites en arménien à l'époque de l'Ecole hellénisante, on trouve la *Grammaire* attribuée à Denys de Thrace (II[e] siècle avant J.-C.)[3] qui fit l'objet, durant les siècles suivants, de nombreux commentaires directement écrits en arménien.[4] Nous pouvons citer également la version arménienne des *Progymnasmata* (exercices propédeutiques à l'étude de la rhétorique) d'Aelius Théon (I[er] siècle après J.-C.),[5] ainsi que le *Livre des Chries* (en arm. *Girk' Pitoyic'*), une

---

[1] Sur l'École hellénisante, cf. Calzolari (1989); Manandean (1928); Mercier (1978–1979); Muradyan, A.N. (1971); Terian (1982); Zekiyan (1997).

[2] Sur les arts libéraux, cf. Hadot, I. (2005[2]). Sur l'introduction des arts libéraux en Arménie, cf. Mahé (1987); Mahé (2007); Sirinian – Mancini Lombardi – Nocetti (2003). À mentionner également la journée internationale d'études sur 'Les arts libéraux et les sciences dans l'Arménie ancienne et médiévale' organisée par le Centre de recherches arménologiques de l'Université de Genève le 8 décembre 2007 (publication des Actes envisagée).

[3] Voir entre autres Sgarbi (1991); Sgarbi (2004); Weitenberg (2001).

[4] Cf. Adontz (1970); Ervine (1995); J̌ahukyan (1954); Xač'eryan (1992).

[5] Cf. Théon, *Prog*; Théon, *Prog* arm.

rédaction christianisée des *Progymnasmata* d'Aphthonius d'Antioche (IVe–Ve siècle après J.-C.).[6] Ces œuvres furent utilisées comme manuels pour l'apprentissage des deux premières disciplines (*artes*) du *cursus* d'études encyclopédique (*trivium*), précisément la grammaire et la rhétorique. L'introduction du troisième art libéral, la dialectique, fut en grande partie liée aux traductions des œuvres grecques de David et des écrits d'Aristote et de Porphyre ; elle révèle le tribut de l'Arménie à l'héritage néoplatonicien grec et notamment alexandrin (voir *infra*), ainsi que le rôle important de David dans la formation de la spéculation philosophique arménienne. L'introduction des arts du *quadrivium*, quant à elle, est essentiellement liée au *K'nnikon*, à savoir l'œuvre encyclopédique du savant du VIIe siècle Anania Širakac'i, qui ne nous est parvenue que sous forme fragmentaire. Dans sa forme originelle, cette *summa* encyclopédique devait comprendre des textes (originaux et en traduction) relatifs aux sciences mathématiques (arithmétique, géométrie, astronomie, musique), suivis de leurs applications pratiques.[7]

1.1. *L'héritage néoplatonicien transmis à l'Arménie par les traductions des textes philosophiques grecs*

Une partie du *corpus* des textes philosophiques traduits en arménien par les traducteurs de l'Ecole hellénisante coïncide avec les programmes en usage dans les écoles de philosophie néoplatoniciennes, notamment dans l'école d'Alexandrie.

Rappelons tout d'abord que le programme d'études philosophiques des écoles néoplatoniciennes prévoyait un parcours organisé selon les deux axes fondamentaux du *cursus* aristotélicien et du *cursus* platonicien, le premier étant considéré comme l'étape propédeutique nécessaire pour accéder au second. Les deux *cursus* étaient structurés selon un ordre hiérarchique précis qui allait des textes considérés comme les plus faciles vers les textes jugés progressivement plus difficiles.[8] Chaque commentaire était précédé par des introductions organisées autour d'une série définie de points à traiter qui avaient pour fonction, entre autres, d'orienter la lecture des œuvres.[9]

---

[6] Cf. *Girk' pitoyic'* .
[7] Cf. Mahé (1987) ; voir *infra*, § 4.
[8] Cf. Hadot, I. (1987), p. 120–122 ; Hadot, I. (1997), p. 173–174. Sur la tradition des commentaires à Aristote, cf. Sorabji (1990a).
[9] Cf. Hadot, I. (1997), p. 173 ; voir aussi Mansfeld (1994) ; Mansfeld (1998).

L'étude d'Aristote comprenait tout d'abord une introduction générale à la philosophie, où quatre questions fondamentales d'inspiration aristotélicienne[10] étaient posées et résolues sur la base des définitions formulées par les philosophes anciens (Pythagore, Platon, Aristote) : la philosophie existe-t-elle ? Qu'est-ce que la philosophie ? Comment est-elle ? Pourquoi est-elle ? Cette introduction abordait également la question des différentes parties de la philosophie, théorique et pratique, avec leurs subdivisions respectives.[11] C'est le schéma suivi par les *Prolégomènes à la philosophie* de David. Après cette introduction générale à la philosophie, le *cursus* continuait avec une introduction spécifique à l'*Isagoge* de Porphyre (commentaire sur l'*Isagoge*) accompagnée de la lecture de l'*Isagoge* elle-même. Après ce premier livre d'études, et une fois initié à la biographie d'Aristote, l'élève pouvait aborder la lecture directe des œuvres du philosophe, en commençant par les *Catégories*. Un cours accompagnait cette lecture qui a par la suite donné lieu aux commentaires sur les *Catégories* ; il en allait de même pour le traité *De Interpretatione*, pour les *Premiers Analytiques* et ainsi de suite.[12]

Le *cursus* platonicien, également introduit par une biographie de Platon et une introduction à sa philosophie en dix questions, prévoyait la lecture du *Premier Alcibiade*, du *Gorgias*, du *Phédon*, du *Cratyle*, du *Théétète*, du *Sophiste*, du *Politique*, du *Phèdre*, du *Banquet*, du *Philèbe*, du *Timée* et du *Parménide*.[13]

Or, si nous comparons ces programmes d'études avec le *corpus* des traductions arméniennes issues de l'École hellénisante, nous pouvons repérer plusieurs rapprochements possibles, surtout avec le *cursus* aristotélicien. Parmi les œuvres philosophiques traduites en arménien, on compte en effet les *Catégories* et le *De Interpretatione* d'Aristote ;[14] l'*Isagoge* de Porphyre ;[15] les commentaires de David sur l'*Isagoge*, les *Catégories* et les *Premiers Analytiques*, ainsi que ses *Prolégomènes à la philosophie*.[16] Le même *corpus* comprend encore deux commentaires

---

[10] Arist., *APost*, II 89b 23 ; Barnes (1994²), p. 203–204 ; Hadot, I. (1987), p. 100, note 1.

[11] Cf. Hadot, P. (1990).

[12] Cf. Hadot, I. (1987) ; Hadot, I. *et al.* (1990), fasc. 1, chap. 1, et notamment p. 44–45.

[13] Cf. Hadot, I. *et al.* (1990), fasc. 1, p. 46–47.

[14] Sur les traductions arméniennes des œuvres d'Aristote, cf. Bodéüs (2001), p. clvii–clxi ; Tessier (1979) ; Tessier (2001). Pour d'autres références bibliographiques, voir Zuckerman (1995), p. 13–15 ; Thomson (1995), p. 35–36; Thomson (2007a), p. 170.

[15] Cf. Sgarbi (1972).

[16] Au XIe siècle, Grigor Magistros fait allusion à l'existence de la traduction arménienne

arméniens anonymes sur les *Catégories* et sur le *De Interpretatione* jadis attribués à David,[17] ainsi qu'un troisième *Commentaire sur les Catégories* fragmentaire et anonyme.[18]

Le *corpus* platonicien arménien, qui est constitué par la traduction de l'*Euthyphron*, de l'*Apologie de Socrate*, du *Minos,* des *Lois* et du *Timée*, est en revanche éloigné du *curriculum* platonicien des écoles grecques,[19] à l'exception du *Timée*. Il convient néanmoins de rappeler que, selon certains savants, les traductions des œuvres de Platon ne seraient pas issues de l'activité de l'École hellénisante,[20] mais auraient été effectuées seulement au XIe siècle par Grigor Magistros (990–1058).[21] Le dossier des œuvres de Platon traduites en arménien demande encore à être mieux étudié. Aux différentes considérations possibles, ajoutons que l'hypothèse d'une traduction tardive pourrait expliquer l'écart entre le choix des dialogues traduits en arménien et les listes des œuvres de Platon au programme dans les écoles néoplatoniciennes aux Ve–VIe siècles. À ce propos, le parallèle avec la transmission des œuvres platoniciennes dans le monde syriaque constitue à son tour une donnée intéressante. En effet, le *corpus* philosophique syriaque, qui se forma à

« du livre d'Olympiodore que mentionne David », mais cette information n'est confirmée par aucune autre source. Rappelons encore que la version arménienne des *Eléments de théologie* de Proclus n'appartient pas à l'École hellénisante, mais a été effectuée en 1248 par Simēon Gaṙnec'i, sur la base d'une plus ancienne traduction géorgienne : cf. Zuckerman (1995), p. 29.

17 Attribués par les manuscrits à un certain 'Amelawxoy', ou 'Amelaxos', nom dans lequel on a vu une déformation du grec Ἰάμβλιχος : cf. Mahé (1989), p. 160, qui conteste cette hypothèse.

18 A ce sujet, voir l'article de M.E. Shirinian publié dans le présent volume.

19 Cf. Tarrant (1998), p. 11–15.

20 L'attribution des versions arméniennes des œuvres de Platon aux traducteurs de l'École hellénisante revient à Sen Arevšatyan : cf. Arevšatyan (1971), suivi par Mahé (1998), p. 1131 et Terian (1982), p. 183. Selon Arevšatyan, les versions de Platon seraient antérieures aux versions de David.

21 Cf. Leroy (1935) ; Nicoll (1966) ; Solari (1969) ; Dragonetti (1986). Cette hypothèse s'appuie sur le témoignage de Grigor Magistros qui, dans une lettre, dit avoir traduit en arménien le *Timée* et le *Phédon*. A signaler encore, récemment, Saffrey (2007) qui suppose que la traduction arménienne des œuvres de Platon a été faite par Grigor Magistros sur la base du célèbre manuscrit grec A des œuvres de Platon (*Parisinus gr.* 1807), dont il reconstruit l'itinéraire d'Alexandrie et Byzance jusqu'à l'Italie de Petrarque. Plus réservée était la position de Conybeare (1889), qui n'excluait pas l'hypothèse d'une traduction préexistante : « I do not feel sure that the writer (*scil.* Magistros) did not mean to say that the *Phaedo* and *Timaeus* are among the books he had found already translated into Armenian » (p. 340). Sur la traduction arménienne du *Timée*, voir également mon article sur les *Prolégomènes* dans le présent volume (§ 3.3). Sur les versions arméniennes des œuvres de Platon, voir bibliographie dans Zuckerman (1995), p. 26–28 ; Thomson (1995), p. 78 ; Thomson (2007a), p. 177.

la même époque que l'École hellénisante (voir *infra*), ne comprend pas la traduction des œuvres de Platon.

Toujours à propos de la tradition arménienne, rappelons encore que le *corpus* philosophique issu de la *Yunaban Dproc'* comprenait également le *De Mundo* et le *De Virtutibus* du pseudo-Aristote, des écrits du *Corpus hermétique*, un recueil de *Définitions* et le traité *De Natura* attribué à Zénon.[22] Les œuvres de Philon d'Alexandrie ont également joué un rôle important.[23]

La comparaison de la 'collection' philosophique arménienne peut être élargie avec profit au domaine syriaque. C'est à cette enquête que s'est attaché H. Hugonnard-Roche dans l'article publié dans le présent volume. Les nombreuses coïncidences qu'il a pu repérer entre les deux *corpora* peuvent être considérées comme un témoignage de la circulation d'un ensemble d'œuvres communes dans ces deux aires orientales à la même époque (VI[e]–VIII[e] siècles). Cette constatation est intéressante du point de vue de la circulation des bibliothèques des néoplatoniciens en dehors de leur milieu de production;[24] elle démontre en même temps la vitalité de la transmission de l'héritage grec dans ces deux aires périphériques de l'Empire byzantin à une époque où, pour la capitale, on a pu parler de « siècles obscurs ».[25]

La philosophie arménienne a emprunté à la tradition néoplatonicienne également le genre du commentaire continu[26] qui, dans l'Antiquité

---

[22] Cf. Ps.-Zeno. Liste non exhaustive. Sur la traduction des œuvres philosophiques en arménien, cf. Zuckerman (1995). Voir aussi Mahé (1998); Stone – Shirinian (2000), p. 7–15. Il convient en outre de remarquer que plusieurs manuscrits arméniens de la Bibliothèque des manuscrits anciens d'Erevan ('Matenadaran') contiennent des œuvres encore inédites et non identifiées: cf. Stone – Shirinian (2000), p. 11–12 et notes 40–42. Nos connaissances sur le *corpus* philosophique arménien ancien demeurent donc incomplètes. Rappelons qu'un travail de description des manuscrits du Matenadaran à contenu philosophique est actuellement effectué par Arminé Melkonyan (chercheuse au Matenadaran), associée au projet international de recherche sur David dans sa deuxième phase.

[23] *Quaestiones et Solutiones in Genesim et in Exodum*, *De Providentia* I–II, *De Animalibus*, *Legum Allegoriae* I–II, *De Abrahamo*, *De Vita Contemplativa*, Ps.-Philon, *De Jona*, *De Sampsone*: cf. Zuckerman (1995), p. 36–44.

[24] Sur ce thème, voir les résultats du projet international de recherche soutenu par la European Science Foundation, coordonnés et publiés par Cristina D'Ancona dans D'Ancona (2007a).

[25] Cf. Lemerle (1971), chap. 4; sur l'héritage classique dans les traditions orientales, voir aussi Cavallo (2001), p. 189–199.

[26] Il s'agit d'une explication continue du texte, et non uniquement limitée à des extraits: cf. Hadot, I. (1997), p. 169–170.

tardive, constituait « la forme littéraire la plus répandue de l'enseignement philosophique ».[27] Malgré le déclin des écoles néoplatoniciennes, vers le VIe siècle, ce genre continua d'être en usage encore jusqu'à la fin de l'Empire byzantin au moins. Il est intéressant de remarquer que, à l'époque même de la décadence des écoles grecques, on assiste à un nouvel essor de ce genre du côté arménien. Le commentaire continu, entré en Arménie grâce aux traductions de l'École hellénisante, sera en effet encore employé par les penseurs arméniens du Moyen Age, en suivant le modèle des œuvres de David (voir § 4).

2. *David l'Invincible*

2.1. *La biographie de David selon les sources grecques*

Avant de présenter les œuvres de David, conformons-nous à la tradition en usage dans les écoles néoplatoniciennes pour donner d'abord quelques informations sur sa biographie. L'examen des témoignages qui peuvent nous éclairer révèle une opposition frappante entre l'abondance des données fournies par la tradition arménienne et le silence presque absolu des sources grecques. C'est en effet uniquement sur la base de quelques allusions contenues dans les commentaires grecs qui lui sont attribués, ou de quelques parallélismes intertextuels entre les œuvres conservées, que nous pouvons supposer, en toute vraisemblance, que David fut, dans la deuxième moitié du VIe siècle, l'élève d'Olympiodore et le condisciple d'Elias[28] à l'école d'Alexandrie.[29] Malgré le caractère indirect de ces données, il importe de souligner que le contenu et la forme littéraire des œuvres grecques de David constituent des éléments suffisants pour démontrer l'appartenance de ce philosophe au courant néoplatonicien alexandrin, et notamment à la lignée Ammonius—Olympiodore—Elias.

2.2. *La biographie de David selon les sources arméniennes*

Bien plus riches sont les informations biographiques qui nous ont été transmises par la tradition arménienne.[30] Elles attestent de l'importance

---

27 Cf. Hadot, I. (1997), p. 169.

28 Elève d'Elias selon certains savants: cf. Kendall – Thomson (1983), p. xi et note 2.

29 Cf. Westerink (1990b), p. xxxvii.

30 Cf. Kendall – Thomson (1983), p. xi–xxi; voir aussi Arevšatyan (1981); Mahé (1990); Mahé (1997); Ouzounian (1994).

de David en Arménie. Souvent très contradictoires, et avec une orientation apologétique certaine, ces sources ne nous permettent pas de préciser d'une façon fiable les détails de la vie du philosophe. D'après les principaux témoignages arméniens, tous d'époque médiévale, David apparaît comme un Arménien originaire du village de Nergin,[31] dans le canton du Tarōn (dans le sud-ouest de l'Arménie), ou, selon d'autres sources, du village de Heretʿ, dans le canton de Harkʿ (au nord-ouest du lac de Van). Disciple de l'inventeur de l'alphabet arménien, Maštocʿ, et du catholicos[32] Sahak, David aurait fait partie, dans la première moitié du Ve siècle,[33] du cercle des premiers traducteurs qui, avec la traduction de la Bible et des œuvres des Pères de l'Eglise, ont donné le départ à une littérature en langue arménienne et ont ainsi contribué à jeter les bases de l'identité religieuse du peuple arménien. La tradition en a fait également un condisciple de Moïse de Khorène (V^e^ ? VIIIe ?)—le *pater historiae* de l'Arménie—, avec qui David aurait effectué une partie de ses études dans des écoles grecques, et tout particulièrement dans la prestigieuse école d'Athènes, lieu réputé pour l'étude de la rhétorique. Auteur d'un certain nombre de textes écrits en grec, David, de retour en Arménie, se serait adonné à la traduction non seulement de ses propres œuvres, mais également d'autres œuvres scientifiques grecques ; il aurait ainsi contribué d'une façon essentielle à l'introduction des arts du *trivium* en Arménie jusqu'à être considéré comme le représentant principal de l'École hellénisante elle-même. Il aurait en effet traduit ses propres commentaires à la logique aristotélicienne,[34] ainsi que les œuvres d'Aristote et de Porphyre et la *Grammaire* attribuée à Denys de Thrace. En réalité, comme nous le verrons plus bas, l'attribution de l'ensemble de ces traductions à un seul traducteur, que ce soit David lui-même ou un autre, est impossible pour différentes raisons (voir § 3).

---

[31] Dans les manuscrits arméniens David est parfois appelé '*Nerginacʿi*', à savoir « originaire de Nergin ». Rappelons que selon Akinean (1959), p. 64, cette épithète ne doit pas être considérée comme une indication d'origine. Elle doit plutôt être expliquée à partir de l'arménien *nerkʿin* « intérieur, chrétien » et ferait ainsi allusion au domaine des sciences religieuses dans lequel David se serait distingué en même temps que dans les sciences profanes.

[32] Chef suprême de l'Église arménienne.

[33] Selon Arevšatyan (1981), p. 34–35, David serait né vers 475 ; ses œuvres auraient été traduites en arménien vers 550.

[34] C'est l'avis de Terian, qui considère David comme un contemporain de Jean Philopon et d'Étienne d'Alexandrie. Selon Terian, David aurait précédé ses collègues alexandrins à Constantinople à l'époque d'Héraclius (610–641) ; c'est dans la capitale byzantine qu'il aurait traduit ses œuvres : cf. Terian (1982), p. 180.

Toujours selon la tradition médiévale arménienne, David ne se serait pas consacré uniquement à la littérature profane, mais aurait également rédigé, directement en arménien, un certain nombre d'ouvrages de caractères religieux, à la fois de louange et exégétiques. Parmi ceux-ci on compte un *Commentaire sur les Psaumes*,[35] un *Panégyrique de la Croix*,[36] un *Encomium pour la fête de la Transfiguration*,[37] un *Encomium pour la fête de saint Étienne le protomartyr*,[38] un recueil de *patčaṙkʻ* « causes, motifs » (scholies) de la Bible.[39] L'insistance sur la foi chrétienne de David et son rôle de théologien constitue une donnée frappante. Alors que dans les œuvres grecques comme dans leurs traductions arméniennes nous n'avons aucune expression explicite des vues religieuses de l'auteur, chose 'normale' à l'intérieur de traités sur la logique dépourvus de toute intention apologétique,[40] la tradition médiévale fait de David un saint. Dans les manuscrits médiévaux qui conservent ses écrits, David est d'ailleurs représenté sous les traits d'un évangéliste (ou d'un prophète de l'Ancien Testament). Dans la page de titre des *Prolégomènes à la philosophie* conservés dans le manuscrit 1746 du Matenadaran de l'an 1280, c'est un personnage nimbé qui, *calamus* et encrier à la main, est en train de rédiger son œuvre.[41]

Face aux informations si disparates de la tradition arménienne que je n'ai fait que résumer, il est difficile de faire la part entre les aspects légendaires et les aspects réels de la biographie de David. Remarquons que, si rien ne prouve l'hypothèse de l'origine arménienne de David,

---

[35] Cf. Ajamian (1993).

[36] Publié aux p. 9–25 de l'édition des œuvres de David parue à Venise en 1932[2] (voir Bibliographie finale du présent volume) ; cf. Nersoyan (1986).

[37] Cf. par exemple le ms. 866 du Matenadaran. Dans cette note et les suivantes, les indications relatives aux témoins inédits du Matenadaran m'ont été communiquées par Arminé Melkonyan (voir *supra*, note 22).

[38] Cf. par exemple le ms. 118 de la Bibliothèque nationale de Paris.

[39] Cf. par exemple le ms. 1398 du Matenadaran.

[40] Cf. Frede (2005), p. 171. Comme le relève Westerink (1990b), p. xxxviii : « Dans l'ensemble, le but principal de tous ces auteurs [Elias, David, pseudo-Elias] semble avoir été de tenir, dans toute la mesure du possible, la philosophie à l'écart de leur religion ». En dépit de leurs convictions chrétiennes, ces auteurs n'ont pas hésité à mentionner par exemple la doctrine de l'éternité de la matière, ou la divinité des corps célestes, ou encore des figures de la démonologie néoplatonicienne, en s'alignant sur les usages de la tradition philosophique dans laquelle ils s'inscrivent (*ibid.*). A ce propos, voir aussi mes considérations sur un extrait à contenu cosmologique des *Prolégomènes* (voir p. 49–54 du présent volume).

[41] Cf. Vardanyan (2007).

rien ne la contredit non plus. Malgré leur caractère contradictoire, nous n'avons pas de raisons suffisantes pour mettre en doute le consensus des sources arméniennes. En effet, la fréquentation des écoles grecques par des étudiants arméniens à partir du IVe siècle constitue un fait assuré. Le plus célèbre fut l'arménien Prohérésios dont parlent Eunape de Sardes et Grégoire de Nazianze. Elève brillant à l'école d'Athènes, il se distingua jusqu'à devenir professeur de rhétorique dans l'école qui l'avait formé, où il compta ensuite, parmi ses disciples les plus célèbres, Grégoire de Nazianze, Basile de Césarée et l'empereur Julien.[42] Cependant, à la différence de Prohérésios, aucune source grecque ne nous renseigne sur la présence de David dans des écoles grecques. Par ailleurs, le lien établi par les sources arméniennes médiévales entre David et l'école d'Athènes contraste avec les données que l'on peut tirer des œuvres grecques de David, qui démontrent l'appartenance de ce philosophe à l'école néoplatonicienne d'Alexandrie. En outre, étant donné que le *floruit* de David doit être plutôt situé au VIe siècle, il devient plus difficile d'admettre un séjour dans l'école philosophique d'Athènes qui, comme on le sait, avait été fermée par Justinien en 529 après J.-C.

Soucieuses d'établir des liens avec quelques-unes des figures fondamentales de la pensée religieuse de l'Antiquité et en dépit d'un anachronisme évident, les sources arméniennes n'ont pas hésité à faire de David—considéré comme un auteur du Ve siècle—un condisciple de Grégoire de Nazianze, de Grégoire de Nysse et de Basile de Césarée qui, eux, ont vécu au IVe![43] C'est probablement l'association de David avec les Pères de Cappadoce, dont on sait qu'ils ont fréquenté l'école d'Athènes, qui a contribué à entériner la tradition d'un séjour de David dans cette ville et ses écoles.

La même volonté d'associer David à d'autres figures fondatrices de l'identité culturelle et religieuse arménienne se retrouve dans la mention d'une prétendue parenté entre David et Moïse de Khorène : c'est ce que nous lisons par exemple dans la préface du *Panégyrique à la Croix* qui fait de David le fils de la sœur de Moïse.[44]

---

[42] Cf. Goulet (2000c). Rappelons encore qu'à l'école d'Antioche aussi, Libanius eut, parmi ses élèves, des étudiants d'origine arménienne : Petit (1956), p. 132 : « De toutes les provinces orientales, c'est l'Arménie qui fournit à Libanius son plus important contingent [...] ».

[43] A relever également la confusion autour de la figure de l'empereur Théodose, tantôt confus avec Théodose Ier (379–397), tantôt avec Théodose II (408–450).

[44] Cf. Mahé (1990), p. 191, note 18 ; Calzolari (2007a), p. 259–260.

Au XIX[e] siècle encore, le lien établi par la tradition arménienne entre David et Moïse de Khorène est évoqué dans un court récit en prose de l'écrivain arménien romantique Raffi (1835–1888). Dans *Paroyr Haykazn* (« Parouyr l'Arménien »),[45] Raffi évoque le retour à la patrie de nombreux jeunes arméniens qui étaient partis, aux IV[e]–V[e] siècles, pour parfaire leur éducation dans les écoles grecques. Inspiré par les idéaux du *Zart'ōnk'* « Eveil » (Romantisme) dont il est l'un des principaux représentants, Raffi explique comment ces jeunes arméniens se sentaient investis d'une mission : c'est dans le but d'« éclairer » (լուսաւորել) leur peuple et de « sauver » (փրկել) leur « patrie » (հայրենիք), en péril à cause de la domination iranienne, que ces jeunes rentrèrent en Arménie. Parmi ces étudiants arméniens, Raffi cite David et Moïse de Khorène.

2.2.1. *Les données biographiques contenues dans le* Livre des Étants (Girk' Ēakac') *et leur postérité médiévale*

Après cette présentation d'ensemble, attardons-nous encore sur quelques sources arméniennes médiévales qui vont nous permettre d'illustrer le problème de l'identification de David dont le nom semble avoir été porté par d'autres personnages.[46] Le témoignage le plus ancien qui nous soit parvenu de cette tradition légendaire évoquant un séjour commun de David et de Moïse de Khorène à Athènes est probablement constitué par le texte des *Questions des saints docteurs d'Arménie Movsēs et Dawit' adressées aux dyophysites*, mieux connus sous le titre de *Girk' Ēakac'* « Livre des Étants ».[47] La datation de cette œuvre est liée à un colophon problématique qui date le texte de 576/578. Plusieurs problèmes s'opposent néanmoins à cette date qui, acceptée par certains savants,[48] a été rejetée par d'autres qui proposent une datation plus récente.[49]

[45] Récit daté de 1883–1884, dont le protagoniste est Prohérésios.

[46] Nos informations sont tirées pour l'essentiel de l'introduction de B. Kendall et R.W. Thomson à leur traduction anglaise des *Prolégomènes* (Kendall – Thomson [1983]). Un nouvel examen des sources ne rentre pas dans les propos de cette étude, ni du projet international de recherche sur David.

[47] Parmi les travaux récents sur cette œuvre, cf. van Esbrœck (1994–1995) ; van Esbrœck (1996–1997) ; voir aussi Arevšatyan (1984).

[48] Cf. Terian (1982), p. 178–179.

[49] M. van Esbrœck, qui avait récemment repris le dossier sur une base manuscrite plus élargie, le considérait comme antérieur au VIII[e] (voir *supra*, note 47).

Selon le *Livre des Étants*, l'excellente maîtrise de la langue grecque ainsi que la science acquises par David à Athènes lui valurent le surnom d'"Invincible'; cette épithète lui aurait été donnée suite au déchiffrement d'une sentence des Sept sages de l'Antiquité gravée sur une stèle, sentence qui avait résistée aux capacités d'interprétation de ses condisciples à l'école d'Athènes.[50] Une variante de la légende rattache l'épithète d'"Invincible' plutôt au contexte des controverses théologiques dans lesquelles David aurait été imbattable. À ce propos, le *Livre des Étants* mentionne en particulier la controverse avec l'évêque du Palais impérial, Juvénal, au sujet du concile de Chalcédoine. Cette discussion aurait eu lieu dans la capitale de l'Empire byzantin à l'époque de l'empereur Marcien (le promoteur du concile), où David et Moïse de Khorène se seraient arrêtés lors du voyage de retour vers l'Arménie.

Les informations contenues dans le *Livre de Étants* sont présupposées par d'autres sources arméniennes à partir du XIIe siècle. Avant cette époque, les mentions de personnages répondant au nom de David sont attestées, mais rien ne nous prouve qu'elles concernent le philosophe néoplatonicien. Rappelons ainsi brièvement qu'au VIIIe siècle, le théologien Step'anos de Siwnik', traducteur de Némésius d'Emèse et de Denys l'Aréopagite, mentionne dans un contexte théologique un certain David (de Hark'?) qui aurait vécu dans la deuxième moitié du VIe siècle et dans lequel certains savants modernes ont voulu reconnaître le philosophe alexandrin.[51] Au XIe siècle, Step'anos Tarōnec'i Asołik reprend le témoignage de Step'anos Siwnec'i et précise que ce David était un disciple de Moïse de Khorène; Asołik relate que tous deux auraient reçu, ensemble, une partie de leur formation à l'étranger (le lieu n'est pas indiqué) pour revenir ensuite en Arménie à l'époque du *marzban* (gouverneur) Vahan Mamikonean (après 484).[52] Ajoutons encore que le chroniqueur Samuēl Anec'i (XIIe siècle) situe également David au Ve siècle et en fait un contemporain de Moïse de Khorène.[53]

A partir du XIIe siècle, les témoignages arméniens renforcent la tradition du séjour de David à l'étranger. Ainsi, Nersēs Šnorhali (1102–1173), dans son commentaire au *Panégyrique à la Croix* attribué à David, rapporte que le philosophe aurait récité son discours à Athènes,

---

[50] Cf. Calzolari (2007a), p. 260–261.
[51] Cf. Kendall – Thomson (1983), p. xv et note 16, sur la base de Khostikian (1907), p. 2; cf. Mahé (1990), p. 189–190.
[52] Cf. Step'anos Tarōnec'i, *Hist*, II, 2.
[53] Cf. Samuēl Anec'i, *Tables*, p. 387.

où il avait été envoyé par Sahak et Maštoc' pour parfaire sa formation aussi bien dans les sciences profanes que dans les sciences religieuses. A l'époque de Nersēs, la tradition devait déjà être embrouillée, si le catholicos prend soin d'informer que, selon d'autres, c'est à une occasion différente que David aurait récité son *Panégyrique*.[54]

Au XIIIe siècle, dans son *Histoire de la province du Siwnik'*, l'historien Step'anos Ōrbelean[55] mentionne la présence de David non pas à Athènes, mais à Constantinople ; il en fait un compagnon d'Eznik et de Koriwn, deux auteurs de la première moitié du Ve siècle appartenant au cercle de Maštoc', qui, quant à eux, furent réellement envoyés dans la capitale byzantine vers 435, non pas pour parfaire leurs connaissances philosophiques, mais pour recueillir auprès de l'Église grecque des exemplaires 'fiables' (d'un point de vue doctrinal) de la Bible ainsi que les canons du premier concile œcuménique de Nicée (325 ap. J.-C.). Ōrbelean renforce davantage l'image de David en tant que défenseur averti de l'orthodoxie de l'Église arménienne, en évoquant sa participation au concile de Chalcédoine (en 451), où David et ses compagnons auraient lutté contre les positions des 'hérétiques' en les couvrant de honte.

Aux XIVe–XVe siècles, Aṙak'el Siwnec'i, auteur d'un commentaire sur les *Prolégomènes*, affirme que David aurait écrit son œuvre principale lors d'un séjour à Athènes, et lui prête comme compagnon de voyage Eznik : on retrouve, encore une fois, la tradition de l'appartenance de David à la première 'école' de traducteurs arméniens.

Sans prolonger cet aperçu, il importe encore de signaler la récente tentative de V.K. Č'aloyan de débrouiller l'écheveau de ces informations disparates. Au milieu de multiples sources qui mentionnent David et ses œuvres prétendues, le savant arménien est allé jusqu'à distinguer non moins de six (sinon sept) personnages différents portant le nom de David :[56] 1) David l'Invincible, l'élève d'Olympiodore au VIe siècle ; 2) David le Grammairien, le commentateur de la *Grammaire* attribuée

---

[54] Cité dans Kendall – Thomson (1983), p. xvi.

[55] Cf. Step'anos Ōrbelean, *Hist*, § 22.

[56] Cf. Č'aloyan (1975), p. 93–98 et Č'aloyan (1980), dont les conclusions ont été résumées en français par Mahé (1990), p. 194–195, à qui je renvoie pour les détails. Rappelons que Akinean (1959), p. 107–163, ne distinguait que deux personnages du nom de David, à savoir le philosophe néoplatonicien alexandrin du VIe siècle, et David Harkac'i Hypatos, du VIIe–VIIIe siècle ; cf. Mahé (1990), p. 193. Les limites de telles reconstitutions sont sans doute de vouloir rationaliser des données en partie légendaires.

à Denys de Thrace ; 3) David de Bagrewand, ayant vécu à l'époque de l'empereur Constant II Héraclius (642–668) ; 4) David Hypatos, le collaborateur de Step'anos Siwnec'i dans l'entreprise de traduction des œuvres de Denys l'Aréopagite, d'Eusèbe d'Émèse, etc., à Constantinople (VIIe–VIIIe siècle) ; 5) David Harkac'i, un théologien monophysite du VIIe siècle ; 6) David Kert'oł : ce nom ne cache peut-être pas une personnalité définie, mais pourrait être rapporté à la fois aux personnages n° 1, 2 ou 5. D'aucuns ont voulu identifier, à tort, le philosophe néoplatonicien (n° 1) au moine du VIe siècle David de Thessalonique, qualifié de *Niketas* 'Invincible' par les sources grecques.[57]

3. *Les œuvres de David*

La question de la biographie de David est étroitement liée à celle de l'authenticité des écrits qui lui ont été attribués. La tradition lui accorde en effet un ensemble d'œuvres tout aussi bien religieuses que profanes (voir *supra*) ; par ailleurs, comme je l'ai relevé plus haut, David aurait été à la fois un traducteur de textes grecs et un auteur d'œuvres écrites directement en arménien.

Le choix de textes publiés dans le premier recueil des œuvres attribuées à David l'Invincible, édité à Venise en 1833, reflète les données de la tradition arménienne médiévale. Sous le titre général de Դաւթի Անյաղթի փիլիսոփայի Մատենագրութիւնք « Œuvres de David, le philosophe Invincible »,[58] on trouve :

- un *Panégyrique de la sainte Croix*, précédé par une introduction et par un échange épistolaire qui aurait eu lieu entre David et Giwt Arahezac'i, catholicos de 461 à 478 ;
- la traduction arménienne des *Prolégomènes à la philosophie* ;
- *Cinq adages* ;
- un écrit *Sur la division* ;
- la traduction arménienne de l'*Isagoge* de Porphyre ;
- la traduction arménienne du *Commentaire sur l'Isagoge* ;
- la traduction arménienne des *Catégories* ;
- la traduction arménienne du *Commentaire sur les Catégories* ;
- la traduction arménienne du *De Interpretatione* ;

[57] Cf. Rose (1887).

[58] Cf. Dav., *in APr* arm. (1833), Dav., *in Cat* arm (1833), Dav., *in Isag* arm. (1833), Dav., *Prol* arm. (1833).

– un *Commentaire sur le De Interpretatione* ;
– la traduction arménienne du *Commentaire sur les Analytiques Premiers* ;
– des scholies *Sur la grammaire* ;
– la traduction arménienne du *De Mundo* ;
– la traduction arménienne du *De Virtutibus*.

Un examen plus approfondi du dossier a cependant démontré l'impossibilité d'attribuer à David notamment les scholies *Sur la grammaire*, ceci à cause des incohérences qu'elles présentent avec le contenu des *Prolégomènes*.[59] La paternité de la traduction des œuvres d'Aristote et de Porphyre, quant à elle, avait été rejetée par Manandean dans son ouvrage capital sur l'École hellénisante, un rejet fondé sur les caractéristiques linguistiques qui particularisent ces textes et qui, selon Manandean, les différencient trop des versions arméniennes des œuvres grecques de David.[60]

Aujourd'hui, la majorité des savants s'accorde pour attribuer à David d'une façon assurée un *corpus* de trois œuvres, existant en grec et en arménien, auxquelles s'ajoute une quatrième œuvre, attestée uniquement en arménien, à moins que l'on reconnaisse dans le texte grec fragmentaire du *Commentaire sur les Analytiques Premiers* d'Elias son modèle grec. La question est débattue (voir *infra*).

3.1. *Les œuvres grecques*

Les manuscrits grecs attribuent à David trois œuvres ἀπὸ φωνῆς:[61]

a) Prolégomènes à la philosophie : Τὰ προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ φωνῆς Δαβῖδ τοῦ θεοφιλεστάτου καὶ θεόφρονος φιλοσόφου « Introduction à la philosophie sur la base de l'enseignement oral de David, le philosophe très aimé par Dieu et à la sagesse divine » ;
b) Commentaire sur l'Isagoge de Porphyre : Προλεγόμενα σὺν θεῷ τῆς Πορφυρίου Εἰσαγωγῆς ἀπὸ φωνῆς Δαβῖδ τοῦ θεοφιλεστάτου καὶ θεόφρονος φιλοσόφου « Avec Dieu, introduction à l'*Isagoge* de Porphyre sur la base de l'enseignement oral de David, le philosophe très aimé par Dieu et à la sagesse divine » ;
c) Commentaire sur les Catégories d'Aristote : Ἐξήγησις σὺν θεῷ τῶν δέκα κατηγοριῶν τῆς φιλοσφίας ἀπὸ φωνῆς Δαβῖδ τοῦ θεοφιλεστάτου φιλοσόφου « Avec Dieu, exégèse des dix catégories de la philosophie

[59] Cf. Adontz (1970), p. cxxiv.
[60] Cf. Manandean (1928), p. 161, 183, 190–191, 197 *et passim*.
[61] Par œuvre 'ἀπὸ φωνῆς' on entend une œuvre basée sur l'enseignement oral du professeur ; dans les textes plus tardifs, l'expression prit ensuite le sens de 'par' : cf. Richard (1950).

sur la base de l'enseignement oral de David, le philosophe très aimé par Dieu ».[62]

3.1.1. *La question de la paternité du* Commentaire sur les Catégories

La paternité du *Commentaire sur les Catégories* fait l'objet d'un débat. En 1900, malgré le témoignage des manuscrits, Adolf Busse, l'éditeur du texte grec, rejeta son attribution à David pour en attribuer la paternité plutôt à Elias. Les arguments de Busse étaient basés sur le constat d'incohérences présumées entre les propos du *Commentaire sur l'Isagoge* de David et le contenu du *Commentaire sur les Catégories.*[63] Sans entrer dans les détails de cette question complexe, examinons son argument principal : dans le *Commentaire sur l'Isagoge*, David annonce qu'il abordera la question de savoir si la logique est une partie ou un instrument de la philosophie lorsqu'il traitera des *Catégories*. Or, le *Commentaire sur les Catégories* ne traite guère de cette question : pour Busse, il faut donc rejeter l'attribution à David, puisque la 'promesse' n'a pas été tenue. Busse édita ainsi le *Commentaire sur les Catégories* sous le nom d'Elias qui, lui, dans l'introduction de son *Commentaire sur l'Isagoge* (26.35–27.1) annonce qu'il traitera de la question de la logique dans son exégèse des *Analytiques Premiers*, ce que l'on peut vérifier (voir *infra*). Les conclusions de Busse avaient été suivies par l'éditeur de la version arménienne, Y. Manandean, qui en 1911, édita à son tour le texte arménien du *Commentaire sur les Catégories* sous le nom d'Elias.[64] Plus récemment, cet argument a été réexaminé par le dernier éditeur des œuvres arméniennes, Sen Arevšatyan, qui a rejeté les positions de Busse en constatant que des passages du *Commentaire sur les Catégories* contiennent des allusions au rôle de la logique, considérée comme

---

[62] Cf. Dav., *Prol*, Dav., *in Isag,* Dav., *in Cat*.

[63] Cf. *Praefatio* à Dav., *in Cat*; voir aussi *Praefatio* à Porph, *Isag.*

[64] Cf. Manandean (1911). L'académicien arménien poussa plus loin ses conjectures. Dans son ouvrage systématique sur l'École hellénisante, Manandean se basa tout d'abord sur le témoignage de deux auteurs arméniens médiévaux, à savoir Yovhannēs Orotnec'i (XIVe s.)—qui dans son commentaire sur les *Catégories* mentionne au moins quinze fois les propos d'« Olympiodore »—et Grigor Magistros (XIe s.)—qui rappelle l'existence de la traduction arménienne « du livre d'Olympiodore que mentionne David ». L'académicien évoqua ensuite les allusions aux écrits d'Olympiodore contenues dans les *Prolégomènes* de David, pour attribuer, en conclusion, le *Commentaire sur les Catégories* et le *Commentaire* (grec) *sur l'Isagoge* d'Elias à Olympiodore. Pour Manandean, Elias et Olympiodore seraient « une seule personne » ; 'Elias' serait le nom de baptême d'Olympiodore, suite à une prétendue conversion au christianisme de ce dernier ! (Manandean [1928], p. 36–52). De telles hypothèses extravagantes n'ont pas besoin de commentaire.

un instrument de la philosophie.[65] Pour Arevšatyan, la promesse de David aurait donc été satisfaite.[66] Faisons-nous l'avocat du diable et remarquons que, s'il avait pu lui répondre, Busse aurait probablement objecté au savant arménien que ces allusions au rôle de la logique ne peuvent pas être mises sur le même niveau qu'un exposé systématique en bonne et due forme.

Par delà la question philologique, ce débat n'est pas sans intérêt dans la mesure où il touche une conception pédagogique de la philosophie. Quel est le bon moment, dans une formation philosophique, pour traiter la question de savoir si la logique est partie ou instrument de la philosophie ? La place traditionnelle, dans les écoles grecques, était dans l'introduction aux *Analytiques Premiers* (Alexandre d'Aphrodise, Themistius, Ammonius, Philopon, Scholies Anonymes aux *Analytiques Premiers*), ce qui implique que sa portée se limitait à la syllogistique.[67] Mais on voit certains auteurs penser à une place différente. C'est le cas par exemple d'Eutocius, qui traita du problème dans son introduction à l'*Isagoge*,[68] et d'Olympiodore, qui le traita dans son introduction au *Commentaire sur les Catégories* ; un emplacement au début des cours sur l'*Organon* implique que sa portée était élargie à la λογική tout entière. Rien n'interdit alors de penser qu'un commentateur, influencé par d'autres, pouvait revenir par la suite sur son programme initial. C'est la voie qu'a choisie récemment Ilsetraut Hadot. Elle évoque ainsi la possibilité que, à un moment donné de sa carrière de professeur, David ait changé l'emplacement du développement de cette question à l'intérieur du programme des ses cours pour suivre la tradition.[69] L'hypothèse d'I. Hadot offre une explication possible, mais sans preuve,

---

[65] Pour un examen détaillé des arguments de Busse, cf. Arevšatyan (1969), résumé en français par Mahé (1990), p. 196–205. Les conclusions d'Arevšatyan ont été suivies par Sanjian (1986), p. 8. Au contraire, les positions de Busse et de Manandean ont été à nouveau reprises par Petrosyan (1991), qui ignore cependant l'identification du texte grec du *Commentaire sur les Analytiques* d'Elias par Westerink (cf. Westerink [1961]).

[66] Avis partagé par Mahé (1990), p. 202 *et passim*. Le même type d'argumentation est utilisé à propos des autres incohérences présumées du commentaire sur les *Catégories* : cf. Arevšatyan (1969), repris et commenté par Mahé (1990), p. 196–205.

[67] Cf. Westerink (1961), p. 131 (= Westerink [1980], p. 64).

[68] Cf. Westerink, *ibid.*

[69] Cf. Hadot, I. *et al.* (1990), fasc. 1, chap. XII et notamment p. 167–168 ; voir aussi p. 21, note 3, p. 151–152 et p. vii, note 2, où I. Hadot conclut : « Nous en tirons la conclusion qu'il ne reste pour le moment plus assez d'arguments pour retirer à David la paternité de ce commentaire et que la question devrait être réexaminée en comparant les textes grecs avec les textes arméniens ».

du fait que le propos annoncé par David dans le *Commentaire sur l'Isagoge* n'a pas été maintenu dans le *Commentaire sur les Catégories*.

Néanmoins, en 2000, Richard Goulet est revenu à une position sceptique laissant ouverte la question de l'attribution du *Commentaire sur les Catégories*.[70] En conclusion de son article, Goulet souligne, entre autres, la nécessité de recourir à « la prise en compte systématique de la tradition arménienne », déjà relevée par I. Hadot.[71]

C'est là une piste que nous explorons dans notre projet général, en confrontant à la tradition grecque l'ensemble de la tradition arménienne. La comparaison des textes grecs et arméniens se révèle d'ailleurs particulièrement intéressante sur le point précis que Goulet considère comme « l'argument peut-être le plus impressionnant avancé par Busse » en faveur d'une attribution du *Commentaire sur les Catégories* à Elias.[72]

En effet, Goulet remarque un extrait du *Commentaire sur les Catégories* où l'auteur (Elias ou David ?) cite un passage sur les relations qui structurent la maison en renvoyant explicitement aux *Prolégomènes* de son *Commentaire sur l'Isagoge*. Or, si l'on compare les textes, cette citation faite par le *Commentaire sur les Catégories* coïncide avec les *Prolégomènes* d'Elias plutôt qu'avec les *Prolégomènes* de David ; ce rapprochement, incontestable, plaide, selon Goulet, pour l'attribution du *Commentaire sur les Catégories* à Elias.[73] Néanmoins, si l'on compare cette fois les textes grec et arménien du *Commentaire sur les Catégories*, on constate que le passage qui inclut la citation et qui justifierait l'attribution à Elias est absent en arménien.[74] Ce constat nous autorise à émettre l'hypothèse d'une interpolation du passage des *Prolégomènes* d'Elias dans le texte grec du *Commentaire sur les Catégories*, une hypothèse qui reçoit toute sa force si on la considère à la lumière du caractère très stéréotypé de cette littérature, souvent emplie de passages interpolés par des rédacteurs soucieux d'être plus explicites.[75] Si cette

---

70 Cf. Goulet (2000a), suivi par Rashed (2007), p. 335, note 13.

71 Cf. Goulet (2000a), et notamment p. 65.

72 Cf. Goulet (2000a), p. 62.

73 Textes cités *in extenso* dans Goulet (2000a) p. 62 et Calzolari (2007a), p. 274–276.

74 Je me permets de renvoyer aux pages de mon analyse et me contente d'en donner ici une présentation succincte : Calzolari (2007a), p. 271–278.

75 Comme le relève I. Hadot, « tous ces commentaires se rapportaient à une tradition unique et fermement établie depuis Jamblique et Porphyre : d'où les nombreux schémas d'argumentation parallèles avec des exemples identiques et d'innombrables passages parallèles qui ne nous disent rien sur la paternité d'un commentaire » (propos de I. Hadot, cités dans Calzolari [2007a], p. 273 et note 47).

hypothèse est vraie, l'argument de Busse repris par Goulet perd son caractère probant, sans être pour autant invalidé.[76] Le débat reste ouvert.

Dans les pages du présent volume, nous avons choisi de citer l'auteur du *Commentaire sur les Catégories* par l'indication 'David (Elias)', en suivant un usage qui s'est imposé dans une grande partie des travaux les plus récents[77] et qui accorde la priorité au témoignage des manuscrits grecs.

3.2. *Les versions arméniennes*

Les trois œuvres grecques mentionnées plus haut ont été traduites en arménien :

a) Դաւթի եռամեծի եւ անյաղթ փիլիսոփայի ընդդէմ առարկութեանցն չորից Պիհռոնի իմաստակի Սահմանք եւ տրամատութիւնք իմաստասիրութեան « Définitions et divisions de la philosophie par David le philosophe trismégiste et invincible contre les quatre propositions du sophiste Pyrrhon » ;
b) Դաւթի անյաղթ փիլիսոփայի Վերլուծութիւն Ներածութեանն Պորփիւրի « Commentaire (litt. 'Analyse') sur l'*Isagoge* de Porphyre par David le philosophe invincible » ;
c) [Դաւթի անյաղթ փիլիսոփայի Մեկնութիւն Ստորոգութեանց Արիստոտէլի][78] « Commentaire sur les *Catégories* d'Aristote par David le philosophe invincible ».

La tradition arménienne conserve également le texte d'un *Commentaire sur les Analytiques Premiers*, incomplet, qui présuppose sans doute un modèle grec sous-jacent :

d) Դաւթի անյաղթ փիլիսոփայի Մեկնութիւն ի Վերլուծականն Արիստոտէլի « Commentaire sur les *Analytiques* d'Aristote par David le philosophe invincible ».[79]

---

[76] Sur les difficultés présentées par ce passage, voir mes remarques dans Calzolari (2007a), p. 278.

[77] Cf. par exemple Bodéüs (2001) ; Bonazzi (2003) ; Brunschwig (1989) ; de Libera – Segonds (1998) ; Hadot, I. *et al.* (1990), fasc. 1 et 3 ; mais cf. Barnes (2003).

[78] Titre restitué, le seul manuscrit arménien du commentaire sur les *Catégories* étant acéphale.

[79] Après l'édition de Venise, les *Prolégomènes* et les *Commentaires sur l'Isagoge* et *sur les Analytiques Premiers* ont été publiés à nouveau, sous forme séparée, respectivement en 1960, 1967 et 1976, à Erevan, par S.S. Arevšatyan. En 1980, les trois éditions ont été publiées dans un volume collectif qui comprenait aussi une nouvelle édition du *Commentaire sur les Catégories* précédemment édité par Manandean en 1911. Seules les éditions des *Prolégomènes* et du *Commentaire sur les Analytiques Premiers* ont été pourvues d'un apparat critique, malheureusement non reproduit dans le volume de 1980.

Les questions de la paternité et du modèle grec présupposé par la version arménienne font à leur tour l'objet de débats.

3.2.1. *La question de la paternité du* Commentaire sur les Analytiques Premiers

Comme on l'a vu, les arguments de Busse contre l'attribution du *Commentaire sur les Catégories* à David furent repris par Y. Manandean. Ce dernier se fit plus radical encore et contesta également l'attribution du *Commentaire sur les Analytiques Premiers* à David sous prétexte qu'il contient l'exposé systématique du rôle de la logique. Ainsi, à cause de son annonce programmatique, David se voit privé du *Commentaire sur les Catégories*, qui ne contient pas l'analyse promise à cet endroit, et du *Commentaire sur les Analytiques*, qui la contient contrairement à l'annonce.[80] Contre les arguments de Manandean, I. Hadot avança, encore une fois, l'hypothèse d'un changement du programme suivi par David dans son enseignement.[81]

Néanmoins, depuis l'époque des remarques de Manandean, des nouvelles découvertes ont vu le jour. Nous connaissons maintenant le texte grec fragmentaire d'un *Commentaire sur les Analytiques Premiers* attribué à Elias.[82] Il est donc maintenant possible de comparer ce texte grec avec l'arménien. La question de la paternité de la traduction arménienne a été ainsi reprise, mais elle est désormais posée sur la base de nouveaux éléments. Des parallélismes constatés entre certains extraits du texte grec et des extraits de la version arménienne peuvent plaider pour l'attribution du *Commentaire* arménien à Elias. Mais ils alternent avec de nombreux autres passages où les deux textes grec et arménien divergent. Dans ce volume, nous avons estimé souhaitable de regrouper trois articles qui reflètent trois positions différentes et témoignent de la vivacité du débat actuel sur la question.[83]

---

[80] Cf. Manandean (1928), p. 65–67.
[81] Cf. Hadot, I. *et al.* (1990), fasc. 1, p. 167–168.
[82] Cf. Westerink (1961), p. 126–139 (= Westerink [1980], p. 59–72).
[83] Il s'agit des articles respectivement de M. Papazian, A. Topchyan et C. Sweeting, auxquels je renvoie.

4. *Bref aperçu sur la réception des œuvres de David dans la tradition arménienne*

La logique aristotélicienne, entrée en Arménie sous forme d'emprunt à la philosophie grecque, a été rapidement assimilée par les Arméniens et elle a nourrit une réflexion originale. Je rappellerai qu'au VII[e] siècle, le savant Anania Širakac'i, déjà mentionné, a construit son monumental ouvrage encyclopédique sur les subdivisions des parties de la philosophie formulées par David.[84]

Pour comprendre l'importance, dans l'Arménie médiévale, de l'œuvre de David, il suffit de citer les commentaires arméniens tardifs dont elle a fait l'objet. Parmi ces ouvrages, ce sont surtout les *Prolégomènes* qui ont été commentés, notamment par Yovhannēs Sarkawag († 1129),[85] Nersēs Šnorhali († 1173)[86] et Aṙak'el Siwnec'i († 1410).[87] Les listes des œuvres étudiées dans les écoles monastiques médiévales arméniennes (Glajor, Tat'ew, Sanahin, etc.) nous montrent, par ailleurs, que les *Prolégomènes* étaient couramment mis au syllabus : leur lecture était indispensable pour devenir des *vardapet* (docteurs).[88] D'après le témoignage d'Aṙak'el de Tabriz († 1670), les *Prolégomènes,* au XVII[e] siècle encore, constituaient le manuel d'introduction obligé pour l'apprentissage de la philosophie.[89]

L'essor du commentaire continu alexandrin, introduit en Arménie par les traductions des œuvres de David, est attesté en outre par la rédaction en langue arménienne de commentaires originaux sur les œuvres d'Aristote et de Porphyre au Moyen Age. Parmi ceux-ci, rap-

---

[84] Cf. Mahé (1998), p. 1135 ; Mahé (1990), p. 203 et note 60. Comme le relève Mahé (2007), p. 192 : « Anania Chirakatsi […] était un fervent lecteur de David l'Invincible ». Cf. aussi Sanjian (1986), p. 11.

[85] Cf. le commentaire anonyme attribué à Yovhannēs Sarkawag par A.G. Madoyan et H.Ł. Mirzoyan : Yovhannēs Sarkawag, *in Prol.* Voir aussi Sanjian (1986), p. 12 et note 27.

[86] Conservé par exemple dans les mss. 227, 437, 739 du Matenadaran. Cf. Xač'eryan – Lalafarjan (1956), p. 435–436 ; Sanjian (1986), p. 13 et note 28.

[87] Cf. Aṙak'el Siwnec'i, *in Prol.* Voir aussi Sanjian (1986), p. 12 et note 32.

[88] Cf. Abrahamyan (1983) ; Arevšatyan – Mat'evosyan (1984) ; Mahé (1986–1987) ; La Porta (2007), p. 206.

[89] Cf. Aṙak'el Davrižec'i, *Hist,* trad. française, p. 458–467 et notamment p. 459, à propos du *vardapet* Barseł, du monastère d'Amrdol. La lecture des *Prolégomènes* était suivie par celle de Porphyre. En plus de David et de Porphyre, parmi les œuvres 'extérieures' (païennes), les étudiants lisaient les *Catégories*, le *De Interpretatione*, le *De Mundo* et le *De Virtutibus*. Sur le témoignage d'Aṙak'el, voir aussi Kendall – Thomson (1983), p. xxi.

pelons les commentaires sur l'*Isagoge*, le *De Interpretatione*, les *Catégories* et le *De Mundo* par Vahram Rabuni (XIIIe siècle).[90] Rappelons encore les commentaires sur les *Catégories* et sur le *De Interpretatione* ainsi que les *Explications des questions difficiles de Porphyre* par Yovhannēs Orotnec'i (1315–1388), de l'école monastique de Glajor.[91] A ceux-ci s'ajoutent les travaux exégétiques sur l'*Isagoge* et le *De virtutibus* ainsi que les *Explications abrégées de* l'*exposé* (տեսութիւն)[92] *de David* par Grigor Tat'ewac'i (1344–1409), le supérieur de l'école de Tat'ew qui réalisa une synthèse entre sciences '*artak'in*' (séculières) et sciences '*nerk'in*' (religieuses), et tout particulièrement la théologie.[93]

L'intérêt pour la logique aristotélicienne, héritée de l'école d'Alexandrie et introduite en Arménie sous forme de traduction, persista jusqu'aux XVIIe–XVIIIe siècles. A cette époque, les écrits de David, notamment les *Prolégomènes*, continuent d'exercer une influence importante sur la pensée et les écrits d'auteurs arméniens tels que Simēon J̌ułayec'i († 1657)[94] et Yovhannēs Mrk'uz J̌ułayec'i (1643–1715),[95] originaires de la Nouvelle Djoulfa (en Iran), ou encore le catholicos Simēon Erevanc'i (1710–1780), défenseur acharné de l'indépendance dogmatique de l'Église arménienne par rapport à l'Église latine.[96] C'est également à cette époque que voient le jour les premières éditions des œuvres de David, à Constantinople et à Madras, au cœur même de deux des plus actives communautés arméniennes d'Occident et d'Orient qui ont joué un rôle capital dans l'élaboration de la pensée politique arménienne au siècle des Lumières.[97]

---

[90] Cf. Vahram Rabuni, *in Cat* ; voir aussi Xač'eryan – Lalafarjan (1956), p. 402–404 ; pour d'autres références bibliographiques, voir Sanjian (1986), p. 13, note 29 et Thomson (1995), p. 209.

[91] Cf. Yovhannēs Orotnec'i, *in Cat* ; voir aussi Xač'eryan – Lalafarjan (1956), p. 424–426 ; Grigoryan (1980) ; pour d'autres références bibliographiques, voir Sanjian (1986), p. 13, note 30 et Thomson (1995), p. 226.

[92] Ou « théorie », cf. gr. θεωρία.

[93] Cf. Xač'eryan – Lalafarjan (1956), p. 407–409 ; Sanjian (1986), p. 13, note 31 et Thomson (1995), p. 134–136.

[94] Auteur d'un *Livre de logique*, publié à Constantinople en 1728 (cf. Simēon J̌ułayec'i, *Livre de logique*). Bibliographie dans Bardakjian (2000), p. 504.

[95] Cf. Yovhannēs Mrk'uz J̌ułayec'i, *Abrégé* ; Mirzoyan (2001) ; pour d'autres indications bibliographiques, voir Bardakjian (2000), p. 567–568.

[96] Bibliographie dans Bardakjian (2000), p. 503–504.

[97] La première édition des *Prolégomènes* vit le jour à Constantinople, en 1731, et fut suivie par une nouvelle édition parue à Madras, en 1797. En 1793, le commentaire sur l'*Isagoge* avait été à son tour édité, toujours à Madras (voir la Bibliographie finale du présent volume). Sur l'histoire de la philosophie arménienne au XVIIe siècle, cf. Mirzoyan (1983a) et Mirzoyan (1983b).

Une étude approfondie de la réception de David à l'époque médiévale et moderne ne rentre pas dans les limites de cette enquête. Les pistes de recherche à poursuivre seraient pourtant multiples. Limitons-nous à indiquer quelques questions : comment un commentateur d'Aristote et de Porphyre a-t-il pu devenir un saint bienheureux de l'Église arménienne ?[98] De quelle manière la logique aristotélicienne a-t-elle pu alimenter les positions et l'œuvre des théologiens arméniens les plus acharnés dans la défense de l'indépendance dogmatique de l'Église arménienne contre les infiltrations latines et grecques ? Si l'on sait que « la confrontation entre Aristote et le christianisme » fut tout « sauf un choc frontal »,[99] et que les controverses trinitaires ont présupposé le recours à la philosophie, une étude systématique de la réception et de l'utilisation de la logique aristotélicienne par les Pères de l'Église arménienne médiévale reste à faire. Elle ne pourra pas être menée à bien sans partir d'une compréhension correcte de l'œuvre de David à qui l'on doit la première forme d'interprétation et de transmission de cet héritage philosophique grec en Arménie.

[98] Le parcours n'a pas dû se faire sans accidents. Selon une branche de la tradition représenté par Aṙakʿel Siwnecʿi, de retour de l'Empire byzantin, David aurait été fortement tourmenté et persécuté à cause de son enseignement. Il fut ainsi obligé de se retirer dans les régions septentrionales de l'Arménie, près de la Géorgie, où il serait resté jusqu'à sa mort : Dav., *Prol* arm. (1797), p. 172. Cf. aussi Arevšatyan (1981), p. 35 ; Sanjian (1986), p. 3.

[99] Cf. Rashed (2007), p. xi. L'exemple de Jean Philopon, commentateur d'Aristote et auteur de textes dogmatiques sur la christologie, est significatif à cet égard.

LE TEXTE GREC DES ŒUVRES DE DAVID ET LES VERSIONS ARMÉNIENNES

LA VERSION ARMÉNIENNE DES *PROLEGOMENA PHILOSOPHIAE* DE DAVID ET SON RAPPORT AVEC LE TEXTE GREC

Valentina Calzolari

Introduction : les Prolegomena philosophiae

Dans les écoles platoniciennes de l'Antiquité tardive, la formation des étudiants commençait par une introduction générale à la philosophie que le professeur dispensait à travers une série de leçons propédeutiques. Les notes de cet enseignement oral, réunies par les élèves, ont été à l'origine de plusieurs recueils de *Prolegomena philosophiae*, parmi lesquels on compte les *Prolégomènes* de David (désormais cités *Prol*). Dans ces 'leçons d'introduction', tout au long d'une série de questions d'inspiration aristotélicienne, les étudiants étaient invités à réfléchir sur l'existence, la 'nature' et la qualité distinctive de la philosophie, ainsi que sur les raisons de son existence.[1] Tout en examinant les positions des Anciens, on rappelait les définitions classiques de la philosophie : les *Prol* de David en mentionnent six, trois tirées de Pythagore, deux de Platon et une d'Aristote. Dans la deuxième partie de ces leçons, on traitait de la division de la philosophie en 'philosophie théorique' et 'philosophie pratique', et des subdivisions respectives de ces deux branches.[2] Il est intéressant de remarquer que le titre de la version arménienne des *Prol* de David ne traduit pas le titre grec,[3] mais annonce le contenu de ces deux parties : *Définitions et divisions de la philosophie*. Le traducteur a en outre ajouté une expression—« Contre les quatre arguments [ou propositions] du sophiste[4] Pyrrhon » (Ընդդէմ առարկութեանցն չորից Պիհռոնի իմաստակի)[5]—qui met en évidence la présence,

[1] Arist., *APost*, II 1, 89b 23–25 : cf Barnes (1994²), p. 203–204. Voir aussi mon introduction au présent volume.

[2] Sur ce sujet, cf. Hadot, P. (1979).

[3] Τὰ προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ φωνῆς Δαβῖδ τοῦ θεοφιλεστάτου καί θεόφρονος φιλοσόφου « Introduction à la philosophie sur la base de l'enseignement oral de David, le philosophe très aimé par Dieu et à la sagesse divine ».

[4] Selon le *NBHL, s.v.*, le mot arménien իմաստակ est l'équivalent du grec σοφιστής.

[5] À la fin de l'œuvre, on retrouve une formule qui fait allusion au même thème : « Avec

dans les *Prol* de David, d'une partie originale, absente dans les autres *Prolégomènes*:[6] une réfutation systématique des argumentations des sceptiques détruisant l'existence de la philosophie.[7]

Comptant parmi les derniers philosophes connus de l'École d'Alexandrie, au VIe siècle ap. J.-C., David a derrière lui une tradition déjà bien établie de commentaires sur la philosophie aristotélicienne. Sa dépendance d'Ammonius et d'Olympiodore, ainsi que ses liens étroits avec Elias et le pseudo-Elias n'ont plus besoin d'être démontrés. Une correcte compréhension de l'œuvre de David ne peut pas faire abstraction de ses rapports avec ses devanciers, si l'on veut apprécier l'originalité ou, au contraire, l'alignement de ce philosophe par rapport à la tradition.[8]

Les études de I. Hadot, J. Mansfeld, L.G. Westerink et, plus récemment, de P. Mueller-Jourdan,[9] ont mis en évidence les caractéristiques principales des *Prolegomena* et plus en général des commentaires exégétiques néoplatoniciens.[10] Nous savons que la structure et le contenu de ces commentaires sont assez stéréotypés, dans le choix des questions et des exemples comme dans le style argumentatif. C'est également le cas des écrits de David, qui puisent de nombreux thèmes et arguments dans le « réservoir de la tradition scolaire ».[11]

Comme je l'ai montré ailleurs, s'il perpétue une longue tradition grecque, le traducteur arménien reste néanmoins 'pionnier' dans son pays, où l'introduction de la logique aristotélicienne n'en est qu' à ses premiers pas. Cette situation propre à l'Arménie, ainsi que l'éloignement

---

ceci (se terminent) les *Prolégomènes* à la philosophie par David, le philosophe trismégiste et invincible, les définitions et les divisions de la philosophie contre les quatre arguments du sophiste Pyrrhon » (Ընդ այսոսիկ և առաջաբանք իմաստասիրութեան Դաւթի եռամեծի և անյաղթ փիլիսոփայի ընդդէմ առարկութեանցն չորից Պիռոնի իմաստակի և սահմանք և տրամատութիւնք իմաստասիրութեան).

[6] Titre complet : Դաւթի եռամեծի և անյաղթ փիլիսոփայի ըմդդէմ առարկութեանցն չորից Պիռոնի իմաստակի Սահմանք և տրամատութիւնք իմաստասիրութեան « Définitions et divisions de la philosophie par David le philosophe trismégiste et invincible contre les quatre arguments du sophiste Pyrrhon ».

[7] Cf. Flückiger (2005) ; Bonazzi (2003), p. 16–26.

[8] Cette remarque est, bien entendu, valable dans le cas des versions arméniennes aussi. Trop souvent ces versions ont été étudiées sans tenir dans une juste considération le contexte de production de ces œuvres dans la langue originale ; on a ainsi attribué à David des aspects soi-disant originaux, en oubliant que, au contraire, il ne faisait parfois que répéter des éléments traditionnels : à ce sujet, cf. aussi Rapava (1982), p. 219.

[9] Cf. Hadot, I. (1987b) ; Hadot, I. *et al.* (1990), fasc. 1, p. 21–47 ; Hadot, I. (1991) ; Hadot, I. (1992) ; Mansfeld (1994) ; Mansfeld (1998) ; Mueller-Jourdan (2007) ; Westerink (1990b).

[10] Voir également les deux articles d'introduction au présent volume.

[11] Cf. Hoffmann – Luna (2001), p. 863.

par rapport aux centres même de production des œuvres grecques peuvent contribuer à expliquer une certaine liberté du traducteur à l'égard des usages d'une tradition très figée dans le milieu grec.[12]

Dans cette étude, je m'intéresserai précisément aux écarts de l'arménien par rapport au grec.[13] D'une part, je considérerai les divergences qui peuvent être expliquées comme le résultat de l'intervention du traducteur (intentionnelle ou 'conditionnée' par les moyens linguistiques de la langue d'arrivée) et qui nous permettent de mieux préciser la physionomie propre de ces 'leçons d'introduction' en langue arménienne, adressées à un nouveau public (§ 1). D'autre part, je distinguerai les leçons de l'arménien qui pourraient témoigner d'un état du grec différent du texte conservé dans les manuscrits grecs connus, à savoir les possibles apports de l'arménien en vue de la restitution critique du texte grec lui-même (§ 2). Il est en effet *a priori* possible que la version arménienne—témoin indirect du grec—puisse conserver des passages primitifs qui ont été perdus ou transmis d'une façon corrompue dans la tradition directe grecque parvenue jusqu'à nous. Cela est lié au fait que l'exemplaire grec sur lequel a travaillé le traducteur précédait de plusieurs siècles les plus anciens manuscrits utilisés pour l'établissement des éditions modernes du texte grec.

1. *Les divergences de la version arménienne par rapport au texte grec dues au phénomène de la traduction*

Pour pouvoir identifier et évaluer correctement les éventuelles leçons primitives, il faut tout d'abord affronter une série de questions préalables d'ordre méthodologique, dans le but d'isoler, dans la mesure du possible, les écarts entre le grec et l'arménien qui pourraient relever du phénomène de la traduction ou de la transmission matérielle du texte. Il faut ainsi essayer d'identifier par exemple :

1) les divergences dues à la nécessité d'adapter la langue de départ à la langue d'arrivée.

Il faut aussi essayer de comprendre les mécanismes et les stratégies qui ont guidé le traducteur dans son entreprise, et notamment :

---

[12] Cf. Calzolari (2007a), p. 263–270, et particulièrement p. 270.

[13] Cette analyse préalable a été effectuée sur un choix étendu de chapitres, correspondant environ à la moitié de l'œuvre : cf. § 1–6, 15, 18–20, 23–24 selon la numérotation en chapitres du texte grec (cf. Dav., *Prol*).

2) *l'usus vertendi* (style personnel du traducteur);
3) les modifications motivées par la volonté d'adapter à l'univers culturel arménien des exemples typiquement grecs ainsi que les éventuelles modifications dictées par des raisons d'ordre doctrinaire, ce qui relève de l'étude de la réception du texte;
4) dans le cas des omissions, qui sont assez fréquentes en arménien, il faut essayer de comprendre s'il s'agit d'abréviations intentionnelles de la part du traducteur, ou bien si elles peuvent être imputées à des accidents de la transmission manuscrite;
5) finalement, il faut toujours tenir en considération la possibilité que les divergences puissent être dues à une mauvaise compréhension du texte original de la part du traducteur ('fautes' du traducteur).[14]

Répondons tout de suite à ce dernier point, pour remarquer que le traducteur des *Prol* est, si l'on peut dire ainsi, un 'bon' traducteur. Dans la partie du texte analysée, aucun cas de mauvaise compréhension du texte original n'a été repéré. B. Kendall et R.W. Thomson, dans les notes de leur traduction anglaise du texte arménien, ne signalent d'ailleurs qu'un seul cas de mauvaise compréhension.[15]

1.1. *Adaptation de la langue de départ à la langue d'arrivée*

Parmi les exemples d'adaptation des moyens linguistiques du grec à l'arménien, on peut citer l'extrait suivant:

> Dav., *Prol*, 59.24–25 […] οὐ μόνον τὸ μαθηματικὸν μανθάνεται ἀλλὰ καὶ τὸ φυσιολογικὸν καὶ τὸ θεολογικόν […] «[…] ce n'est pas seulement la mathématique qui est apprise,[16] mais aussi la physique et la théologie […]».
>
> Dav., *Prol* arm. (1960), 124.23–25 […] ոչ միայն ուսումնականն ուսանի *առ ի մէնջ*, այլ և բնականականն և աստուածաբանականն… (litt.) «[…] ce n'est pas seulement la mathématique qui est apprise *par nous*, mais aussi la physique et la théologie […]».

[14] Grâce aux travaux menés sur les œuvres de l'École hellénisante (voir plus bas, § 1.2) par Giancarlo Bolognesi et son école, nous disposons aujourd'hui d'une méthodologie solide pour évaluer la typologie des fautes les plus courantes dans les versions arméniennes des textes grecs. Parmi beaucoup d'autres, rappelons un article toujours fondamental: Bolognesi (1962).

[15] Cf. Kendall – Thomson (1983), p. 174, note 2. Il convient de remarquer en outre que le traducteur a également bien compris même des mots grecs inusuels, comme le gr. ἀκηλίδωτον «sans tache» (Dav., *Prol*, 5.22) qui a été correctement traduit en arménien par անարատ «sans tache» (Dav., *Prol* arm., 14.20).

[16] Il est impossible de rendre en français la spéculation étymologique du grec. Au contraire, l'arménien ուսանիմ (*usanim*) = μανθάνω—ուսումնական (*usumnakan*) = μαθηματικόν s'y prête bien.

Le traducteur rend la figure étymologique grecque par une figure étymologique en arménien aussi: ուսանիմ (*usanim*) «apprendre» et ուսումնական (*usumnakan*), adjectif construit avec le suffixe -ական (*-akan*) «qui se rapporte à», rattaché au même radical du verbe ուսանիմ (*usanim*). Le verbe arménien est suivi par l'ablatif d'agent ի մէնջ «par nous». Le pronom arménien ne présuppose pas une variante grecque. Il s'agit au contraire d'un ajout qui s'explique par le fait que le verbe arménien ուսանի (*usani*) peut traduire à la fois le gr. μανθάνει (actif) et le gr. μανθάνεται (moyen-passif). L'ajout de l'ablatif d'agent évite toute ambiguïté formelle et permet d'indiquer le sens passif. Une différence de la morphologie de la langue d'arrivée (l'inexistence de la conjugaison du passif en arménien) a contraint le traducteur à ajouter des éléments absents dans l'original.

De même, sans entrer dans les détails, rappelons que la différence du système participial dans les deux langues et l'absence d'une forme indépendante d'article dans la langue arménienne ont contraint le traducteur à rendre le participe grec précédé de l'article par des propositions relatives, selon un procédé de traduction également typique des traductions arméniennes de l'époque classique.[17]

Un cas extrême est constitué par les passages où le traducteur, dans l'impossibilité de traduire des tournures grecques, les supprime. C'est le cas, par exemple, de l'explication étymologique du terme grec ἀγαθόν (*agathon*) «bien» qui, selon une interprétation que l'on retrouve aussi chez Elias (*Prol*, 1.4), viendrait de la juxtaposition de l'adverbe ἄγαν (*agan*) «trop, très» suivi du verbe θέειν (*theein*) «courir»: courir avec intensité vers le bien lui-même. Le lexique de la langue arménienne n'offre pas de termes équivalents pour rendre cette spéculation étymologique grecque.[18] Le traducteur a ainsi supprimé la phrase qui le mettait dans l'embarras:

> Dav., *Prol*, 8.16–17 πᾶς γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ ἐφίεται, ὅθεν καὶ ἀγαθὸν λέγεται παρὰ τὸ ἄγαν θέειν ἡμᾶς ἐπ' αὐτό «en effet, tout le monde tend au bien, raison pour laquelle on dit 'bien', parce que nous courons avec intensité vers lui».[19]

---

[17] Cf. Banateanu (1937).

[18] Les mots arméniens բարի (*bari*) «bien», վազել, ընթանալ (*vazel, ənt'anal*) «courir», շատ (*šat*) «beaucoup» ne se prêtent pas pour rendre la spéculation étymologique du grec.

[19] Il est impossible de rendre en français la figure étymologique du grec.

Plus loin, dans le passage consacré à la définition étymologique de 'philosophie' (φιλοσοφία ἐστὶ φιλία σοφίας « la philosophie est amour de la sagesse », Dav., *Prol*, 23.21), on trouve d'autres exemples semblables de spéculations étymologiques grecques. Elles jouent sur les rapprochements phonétiques possibles entre ὄνομα « nom » et (τῷ) ὄντι « (l') étant » (*onoma—tô onti*), ἄνθρωπος « homme » et ἀναθρεῖν « examiner avec attention » (*anthropos—anathrein*), ἵππος « cheval » et ἵπτασθαι « s'envoler, voler » (*ippos—iptasthai*). En grec, ce passage illustre une conception cratylienne du nom. S'agissant de la définition de φιλοσοφία, le fait que le mot arménien composé իմաստասիրութիւն (*imasta-sirut'iwn*) « philo-sophie » est un décalque du grec φιλοσοφία (*philo-sophia*)[20] permet au traducteur de reprendre les termes simples du composé et de rendre la spéculation étymologique : իմաստասիրութիւն է սիրելութիւն իմաստութեան (*imasta-sirut'iwn ē sirelut'iwn imastut'ean*)[21] « la philosophie est amour de la sagesse » (Dav., *Prol* arm. [1960], 56.28–29). En revanche, les spéculations étymologiques grecques successives n'ont pas été traduites en arménien (Dav., *Prol*, 23.25–29). Il convient de remarquer que le traducteur est habile. Il n'a pas simplement omis la partie de l'extrait qui lui posait des difficultés de traduction, mais il l'a remplacée par une phrase apte à garantir la cohérence de la démonstration. Ainsi, face au grec :

> Dav., *Prol*, 23.24–27 πρῶτον γὰρ δεῖ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα καὶ τελευταῖον ἐπιτίθεσθαι αὐτῷ ὄνομα, ὅθεν καὶ ὄνομα λέγεται οἱνοεὶ (*sic*)[22] τῷ ὄντι ὅμοιον· καὶ γὰρ οὐχ ὡς ἔτυχεν ἐπετίθεσαν οἱ ἀρχαῖοι τὸ ὄνομα, ἀλλ' ἁρμοζόντως τῷ ὑποκειμένῳ πράγματι [...] « en effet, il faut d'abord qu'une chose existe, et qu'ensuite elle reçoive un nom, *raison pour laquelle on dit nom* (onoma) *comme s'il était semblable à l'étant* (tô onti) ; *en effet, les anciens ne donnaient pas le nom au hasard, mais en l'adaptant à l'objet auquel il* (scil. *le nom*) *s'applique* [...] » (suivent les autres spéculations étymologiques mentionnées),

---

[20] Le mot arménien իմաստասիրութիւն (*imastasirut'iwn*) est composé de իմաստ- (*imast*) « sagesse, sage » ; de la voyelle typique des mots composés arméniens -ա- (-*a*-) ; de -սիր- (-*sir*-) < սէր (*sēr*) « amour » et du suffixe des noms abstraits -ութիւն (-*ut'iwn*).

[21] Arm. սիրելութիւն (*sirelut'iwn*) « le fait d'aimer, amour » est construit à partir du radical du verbe սիրել (*sirel*) « aimer » (cf. aussi l'adjectif սիրելի [*sireli*] « aimé, cher » et le substantif սէր [*sēr*] « amour »), suffixé par la terminaison typique des noms abstraits -ութիւն (-*ut'iwn*). Arm. իմաստութիւն (*imastut'iwn*) « sagesse » (իմաստութեան [*imastut'ean*] au génitif) est formé de իմաստ- (*imast*) « sage, sagesse » et du suffixe des noms abstraits -ութիւն (-*ut'iwn*).

[22] Coquille pour οἱονεί.

le traducteur arménien traduit, en simplifiant et en précisant :

> Dav., *Prol* arm. (1960), 58.4–6 Վասն զի ամենայն իրի նախ պարտ է գոյանալ և ապա անուան հանդիպիլ. որգոն, նախ ծնանիլ և ապա ի վերջոյ զնի անուն « En effet, il faut d'abord que chaque chose existe, et qu'ensuite elle reçoive un nom, *ainsi que l'on vient d'abord au monde et qu'ensuite on reçoit un nom* ».

À l'explication basée sur la spéculation étymologique est ainsi substituée une explication qui relève de la comparaison avec l'expérience humaine. Si le traducteur abdique devant l'effort d'une démonstration d'inspiration cratylienne, il donne néanmoins une explication, tout en créant une transition cohérente avec le passage successif :

> Dav., *Prol* arm. (1960), 58.6–7 Նոյնպէս պարտ է նախ և առաջին գոյանալ իմաստասիրութեան և ապա անուան հանդիպիլ և կոչիլ իմաստասիրութիւն « de même, il faut tout d'abord que la philosophie existe et qu'ensuite elle reçoive un nom, et qu'elle s'appelle philosophie », traduction du gr. οὕτως οὖν δεῖ ὑπάρχειν τὴν φιλοσοφίαν καὶ τελευταῖον ἐπιτίθεσθαι αὐτῇ ὄνομα καὶ καλεῖν αὐτὴν φιλοσοφίαν « de même, il faut donc que la philosophie existe et qu'ensuite elle reçoive un nom, et qu'elle s'appelle philosophie » (Dav., *Prol*, 23.29–30).

Reste le fait que le lien avec la tradition inaugurée par le *Cratyle* platonicien est perdu.

1.2. Usus vertendi *du traducteur des Prol arméniens*

Comme on l'a déjà relevé dans l'introduction à ce volume, les versions arméniennes des œuvres de David, y compris les *Prol*, sont issues de l''École hellénisante' (*Yunaban Dproc'*), dont les traductions sont généralement caractérisées par une extrême fidélité au texte grec. Dans certains cas, cette fidélité se transforme en rigoureuse littéralité et imitation servile de la langue de l'original, qui est traduit mot à mot à l'aide de décalques lexicaux et syntaxiques sur le grec. Il en va ainsi pour certains passages de la traduction des *Prol*. Cependant, cette 'littéralité' n'est pas toujours systématique. La version des *Prol* se prête en effet à un double constat. À côté de passages où le grec est traduit mot à mot et où même les structures syntaxiques du grec sont reproduites en arménien (par exemple les génitifs absolus), il est possible de repérer des passages dans lesquels le traducteur traduit très librement le grec.

1.2.1. *Simplifications du grec en arménien*

Il est ainsi possible de trouver des cas où le traducteur simplifie son modèle, tout en s'efforçant d'en respecter le sens :

> Dav., *Prol*, 10.25–26 ἀλλὰ ζητήσωμεν ποῖον δεῖ πρῶτον ποιῆσαι· ἆρα ὅρον αὐτῆς ἀποδοῦναι δεῖ πρῶτον ἢ διαίρεσιν αὐτῆς ποιήσασθαι ; « Mais examinons ce qu'il faut faire en premier lieu : faut-il d'abord *en donner une définition ou bien en effectuer une division* (*scil.* de la philosophie) ? ».
>
> Dav., *Prol* arm. (1960), 24.21–23 Բայց պարտ է քննել, եթէ զոր պարտ է առաջին դասել (v.l. ասել), զսահմանե՞լն եթէ զբաժանելն « Mais il faut examiner ce qu'il faut arranger (v.l. dire) en premier lieu : *définir ou diviser* ? ».

Dans la deuxième partie de l'extrait, les deux périphrases du grec ont été traduites par des verbes simples en arménien.[23]

1.2.2. *Doublets synonymiques arméniens face à un terme simple grec*

Inversement, dans d'autres passages, le traducteur utilise des périphrases dans le but d'expliciter le texte original. À ce type d'amplification il faut attribuer les doublets synonymiques dont le traducteur se sert pour traduire un terme simple du grec, selon un procédé stylistique caractéristique des œuvres de l'École hellénisante, et particulièrement des versions de Philon ; le deuxième mot précise le sens du premier :

- τὰ δημιουργήματα « les choses-créées » (Dav., *Prol*, 6.3)—զստեղծուածս և զարարածս « les choses-créées et les choses-faites » (cf. Dav., *Prol* arm. [1960], 16.3) ;[24]
- (τῶν) ἐν τοῖς γηδίοις (ὁροθεσίων) « (des délimitations) dans les parcelles-de-terre » (Dav., *Prol*, 15.12)—գեաւղից և ագարակային (սահմանաց) « (des délimitations) des villages et des fermes » (Dav., *Prol* arm. [1960], 36.19) ;
- τὰ τμηθέντα […] « si tu coupes […] les choses-coupées […] » (Dav., *Prol*, 61, 5–6)—եթէ […] հատանես և բաժանես […], հատեալքն և բաժանեալքն […] « si […] tu coupes et divises […], les choses-coupées et les choses-divisées […] » (Dav., *Prol* arm. [1960], 128.5–6) ;
- διὰ τὸ κοσμεῖν « pour orner » (Dav., *Prol*, 79.2)—վասն զարդարելոյ և պաճուճելոյ « pour orner et embellir » (Dav., *Prol* arm. [1960], 156.30–31) ; etc.

---

[23] Pour d'autres cas de simplification, cf. Calzolari (2007a), p. 266–270.

[24] Les deux termes peuvent également être traduits par « créatures, créations ».

1.2.3. *Tendance à expliciter les pronoms démonstratifs grecs ou d'autres éléments de la phrase*

On peut également constater une tendance à expliciter les pronoms grecs :

> Dav., *Prol*, 5.27–28 τούτου γὰρ δοξάζει μὴ εἶναι μέρος αὐτό « car il (*scil.* Platon) pense qu'elle-même (*scil.* la mathématique) n'est pas une partie *de cela* (*scil.* τῆς ἄκρας φιλοσοφίας 'de la philosophie suprême') ».
>
> Dav., *Prol* arm. (1960), 14.27 քանզի ծայրագունին ոչ կարծէ զնա զոլ մասն « car il ne pense pas qu'elle soit une partie *de la (philosophie) suprême* ».

Certaines expressions pourraient être des gloses au grec :

> Dav., *Prol*, 2.20–21 οὐρανὸν δὲ ἐκάλεσε τὸν κόσμον ἐκ τοῦ περιέχοντος ὀνομάσας τὸ περιεχόμενον « il (*scil.* Platon) a appelé le monde 'ciel', en appelant le contenu d'après le contenant ».
>
> Dav., *Prol* arm. (1960), 6.6–7 երկին կոչեաց զաշխարհ, ի պարունակողէն զպարունակեալն նշանակելով, *քանզի երկին պարունակէ պաշխարհ* « il a appelé le monde 'ciel', en indiquant le contenu d'après le contenant, *en effet le ciel contient le monde* ».

Avec plus de prudence, des considérations analogues peuvent également être exprimées à propos des passages où le grec rapporte d'une façon abrégée la définition de l''homme', alors que l'arménien l'exprime *in extenso*. Citons le cas suivant :

> Dav., *Prol*, 12.8–9 [...] ἐὰν δὲ εἴπωμεν ζῷον λογικὸν *καὶ τὰ ἑξῆς*, οἴδαμεν ταύτας (v.l. τὰς συστατικὰς διαφοράς V) « [...] tandis que si nous disons 'animal rationnel *et ainsi de suite*', nous les (*v. l.* différences constitutives V) connaissons ».
>
> Dav., *Prol* arm. (1960), 28.21–23 [...] իսկ եթէ ասեմք, մարդ՝ կենդանի բանաւոր, *մահկանացու, մտաց և մակացութեանց ընդունակ*, գիտեմք զբաղկացուցիչ զանազանութիւնսն « [...] tandis que si nous disons '*homme* : animal rationnel *mortel doué d'intellect et de connaissance*', nous connaissons les différences constitutives ».

Dans ce cas, il est cependant plus difficile de savoir si les différences entre le grec et l'arménien sont réellement à attribuer au traducteur. Bien qu'il soit possible que la forme courte soit la formule correcte, on ne peut pas non plus exclure que dans le manuscrit grec sous-jacent à l'arménien se trouvait la formule en entier et que l'abréviation, en grec, soit le résultat de l'intervention d'un copiste ultérieur.

1.3. *Modifications intentionnelles du traducteur dictées par la volonté d'adapter les exemples du texte grec à l'univers culturel arménien*

Comme tels sont à interpréter les cas où des mots ou des exemples qui relèvent de la réalité grecque ont été 'arménisés'. B. Kendall et R.W. Thomson ont déjà signalé quelques exemples de noms propres grecs traduits par des noms propres arméniens ; il convient de les rappeler sommairement :[25]

le nom grec du héros de l'*Iliade* Ἕκτωρ « Hector » (Dav., *Prol*, 62.20) a été traduit par Տիգրան « Tigran » (Dav., *Prol* arm. [1960], 130.34), le nom du roi arménien sous lequel l'Arménie connut sa plus grande étendue territoriale, Tigran II (95–55 av. J.-C.), sinon du mythique Tigran I dont parle Moïse de Khorène dans son *Histoire de l'Arménie*.

Dans la *Praxis* 14 du texte arménien, Ζεύς « Zeus » (Dav., *Prol*, 53.23) a été traduit par Արամազդ « Aramazd » (Dav., *Prol* arm. [1960], 114.10), à savoir par le nom de la divinité principale du panthéon mazdéen de l'Arménie ancienne. Remarquons néanmoins que la deuxième occurrence du gr. Ζεύς (Dav., *Prol*, 34.11) a été translittérée par Զեւս (*Zews*) « Zeus » (Dav., *Prol* arm. [1960], 78.23). La stratégie de traduction suivie n'est donc pas cohérente.

Dans la *Praxis* 17 du texte arménien, à l'intérieur de la mention d'une série d'instruments de musique, l'arménien ajoute également le փանդիռն (*p'andiṙn*), c'est-à-dire un instrument à corde—mentionné par Moïse de Khorène dans son *Histoire de l'Arménie*—au son duquel les anciens Arméniens entonnaient leurs chants épiques (Dav., *Prol* arm. [1960], 134.7).

Un exemple frappant, souvent cité, est en outre constitué par la traduction du gr. τραγέλαφος (*tragelaphos)* « bouc-cerf » par l'arm. առալեզ (*aṙalez*), nom donné à des créatures de la démonologie de l'Arménie païenne, et qui se prêtait bien pour exprimer l'idée d''être dépourvu de réalité' (ἀνύπαρκτον), fruit de la seule imagination des hommes.[26]

1.4. *Omissions du texte arménien par rapport au grec*

Aux omissions et aux simplifications du modèle grec imposées par la différence des moyens linguistiques grecs et arméniens (cf. *supra*,

[25] Sur la traduction des noms propres d'origine étrangère en arménien, cf. Muradyan, G. (1994–1995).

[26] Rappelons le passage d'Eznik (théologien arménien du Ve siècle) sur les *aṙalez* et autres êtres réputés chimériques : « Ceux-ci ne sont pas des 'personnes' (անձինք), mais des noms d'êtres-fabuleux et des balivernes d'esprits fourvoyés par les démons. [...] Mais tout cela n'est que fables et bavardages de vieilles femmes, et surtout fruit de la séduction des démons » (*Contre les hérésies*, § 122). Nous avons présenté d'une façon plus développée cet exemple dans Calzolari (2007a), p. 266–267. Sur *tragelaphos*, cf. Sillitti (1996).

§ 1.1 et 1.2), beaucoup d'autres exemples d'omission peuvent être ajoutés. Parmi ceux-ci, il convient de signaler les cas de simplification de parties de l'œuvre grecque vraisemblablement jugées comme trop techniques pour un public arménien encore peu 'initié' à la discipline : c'est le cas, par exemple, des *Praxeis* 16–17 du grec, qui contiennent des considérations numérologiques et qui ont été abrégées et réunies en un seul chapitre en arménien (*Prakk'* 14). C'est également le cas d'une longue section technique sur la musique (Dav., *Prol*, 63.1–23) qui a été complètement supprimée en arménien.

Dans d'autres extraits, le contenu 'problématique' du passage paraît avoir déterminé une traduction interventionniste. J'ai signalé ailleurs la suppression d'un passage portant sur les 'accidents séparables' et les 'accidents inséparables' qui, comme on le sait, constituèrent un objet de débat chez les anciens commentateurs de Porphyre. Ce passage a été supprimé par le traducteur, peut-être conscient des difficultés liées au concept d''accidents inséparables'.[27]

Un autre exemple intéressant se trouve à l'intérieur de la section concernant les argumentations des sceptiques (ἐφεκτικοί), et plus précisément dans la réfutation de la quatrième objection concernant la théologie. Examinons-le.

1.4.1. *Réfutation de l'argumentation des sceptiques concernant la théologie : démonstration de l'existence du Premier Moteur à partir de l'observation du mouvement et de la nature du Ciel*

La troisième argumentation des sceptiques concerne les parties de la philosophie. Elle s'attache à nier l'existence de la philosophie, prise dans son ensemble, à travers la réfutation de ses parties ; sont citées la 'mathématique, la physique et la théologie' (μαθηματικὸν, φυσιολογικὸν καὶ θεολογικόν). Comme on le voit, la démonstration porte sur les parties de la seule philosophie théorique, comme David ne manquera pas de le faire remarquer, dans sa réplique, en soulignant le caractère non exhaustif de l'argumentation, et en revendiquant le statut de la philosophie pratique en tant que 'partie' de la philosophie au même titre que la philosophie théorique.[28]

---

[27] Cf. Calzolari (2007a), p. 267–268, portant sur Dav., *Prol*, 12.31–13.6—Dav., *Prol* arm., 30.15–17.

[28] Cf. Dav., *Prol*, 18–23 qui, à son tour, s'appuie sur l'autorité de Platon, en citant cependant un passage inexistant : cf. apparat de Dav., *Prol*, p. 5, note 21.

D'après le témoignage de David, selon les sceptiques, la mathématique n'est pas une 'partie' de la philosophie, mais seulement un 'exercice préparatoire' (προγύμνασμα) au même niveau que la grammaire et la rhétorique. Pour le démontrer, les sceptiques en appellent au témoignage de Platon qui, à l'entrée de l'Académie, aurait fait graver une inscription proclamant l'« interdiction d'entrer à celui qui n'est pas géomètre » : les sciences mathématiques s'arrêteraient donc au seuil de la philosophie.[29] La physique rentre, pour les sceptiques, dans leur deuxième aporie : la continuelle instabilité des étants rend impossible l'arrêt d'un jugement, rendant ainsi impossible la connaissance et, par conséquent, la physique elle-même.[30] À propos de la théologie, en tant que science des réalités divines, ils avancent l'argument suivant :

> Dav., *Prol*, 5.16–17 τὰ θεῖα αἰσθήσει οὐ καθυποβάλλονται, τὰ δὲ αἰσθήσει μὴ καθυποβαλλόμενα γνώσει οὐχ ὑποπίπτουσι « les réalités divines ne tombent pas sous la sensation, mais les réalités qui ne tombent pas sous la sensation ne sont pas connaissables (litt. ne tombent pas sous la connaissance) ».[31]

Cette conclusion est basée sur la prémisse épistémologique exposée en Dav., *Prol*, 5.2–4 :

> τὰ γινωσκόμενα αἰσθήσει ὑποπίπτουσιν, ὡς καὶ ὁ Πλάτων δηλοῖ λέγων 'ὁ γὰρ δημιουργὸς ὄψιν καὶ ἀκοὴν ἡμῖν ἐδωρήσατο, ἵνα διὰ τούτων τὸ τῆς φιλοσοφίας κατορθώσωμεν γένος' « les choses connues tombent sous la sensation, comme le montre Platon lui-même en disant : 'En effet, le démiurge nous a donné la vue et l'ouïe, afin qu'à travers celles-ci nous puissions mener à bien le genre de la philosophie' ».[32]

Si son objet de connaissance n'est pas accessible, la théologie, en tant que 'connaissance des réalités divines', n'existe pas. La philosophie elle-même ne peut donc pas exister.

---

[29] Dav., *Prol*, 5.13 : ἀγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίτω (litt.) « Que celui qui n'est pas géomètre n'entre pas », cité aussi dans Dav. (Elias), *in Cat*, 118.18–19. Sur cette prémisse et sa réfutation, cf. Flückiger (2005), p. 121–122.

[30] Pour une analyse de la deuxième argumentation des sceptiques et de sa réfutation (Dav., *Prol*, 3.32–4.35), cf. Flückiger (2005), p. 117–120, 122.

[31] Cf. Dav., *Prol* arm., 14.11–13 աստուածայինքն ընդ զգայութեամբ ոչ երբէք ստորանկանին *և ոչ ընդ գիտութեամբ ստորանկանին*. ապա ուրեմն և աստուածայինքն անգիտելի են « les réalités-divines ne tombent jamais sous la sensation, *ni ne tombent sous la connaissance* ; donc, les réalités-divines ne sont pas connaissables ».

[32] Allusion à Plat., *Tim*, 47a–c.

Dans sa réfutation de cette prémisse de l'argumentation des sceptiques, David, tout en reconnaissant que le divin est 'inconnaissable' (ἄγνωστον), soutient qu'il est néanmoins possible de parvenir à une 'notion' (ἔννοιαν) du créateur à travers la contemplation des choses créées (θεωροῦντες τὰ δημιουργήματα) et du mouvement bien ordonné (τὴν εὔτακτον κίνησιν) du monde. Il affirme ensuite *expressis verbis* la possibilité de parvenir à la connaissance de l'invisible à travers le domaine du visible :

> Dav., *Prol*, 6.4–5 τὸ δὲ ἀφανὲς ἐκ τοῦ φανεροῦ ταχίστην ἔχει τὴν διάγνωσιν = Dav., *Prol* arm. [1960], 16.5–6 Իսկ աներևոյթն յերևելեացս փութագոյն ունի ճանաչիլն « Mais ce qui est invisible devient rapidement objet de connaissance à travers le visible ».

La traduction arménienne du texte grec s'arrête après cette phrase. La conclusion de la réfutation de l'argumentation des sceptiques a été énoncée et le texte arménien garde sa cohérence. Il est cependant intéressant de remarquer que, contrairement à l'arménien, le texte grec développe la réplique aux sceptiques en citant un long extrait centré sur la théorie aristotélicienne de la démonstration de l'existence du Premier Moteur immobile (le divin) à partir de la nature du Ciel et du caractère de son mouvement.[33]

> Dav., *Prol*, 6.5–19 ἐπειδὴ γὰρ πᾶν κινούμενον ὑφ' ἑτέρου τινὸς κινεῖται, ὁρῶμεν δὲ τὸν οὐρανὸν σῶμα καὶ ὅτι κινεῖται, οὐκοῦν ὑπό τινος ἑτέρου κινεῖται· ἔστιν ἄρα τις κινῶν τὸν οὐρανόν. καὶ ἐπειδὴ τὴν αὐτὴν κίνησιν κινεῖται διηνεκῶς, δῆλον ὅτι ὑφ' ἑνὸς κινεῖται, ὥς φησιν ὁ Ἀριστοτέλης· εἰ γὰρ ἦσαν πολλοὶ οἱ κινοῦντες τὸν οὐρανόν, ἄλλος ἂν ἄλλως ἐκίνει καὶ ἡ αὐτὴ κίνησις οὐκ ἐγίνετο. καὶ ἐπειδὴ ἀπαύστως ἀεὶ κινεῖται, δῆλον ὅτι ὑπό τινος ἀσωμάτου ἀεὶ κινεῖται· εἰ γὰρ εἶχε σῶμα ὁ κινῶν τὸν οὐρανόν, πεπερασμένος ἂν ἦν· τὸ δὲ πεπερασμένον σῶμα πεπερασμένην καὶ δύναμιν ἔχει καὶ οὐκ ἂν ἠδύνατο συνεχῶς καὶ ἀπαύστως κινεῖν τὸν οὐρανόν· ὥστε δῆλον ὅτι οὐκ ἔχει σῶμα. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ φθείρεται· εἰ γὰρ ἐφθείρετο ὁ κινῶν τὸν οὐρανόν, συνεφθείρετο αὐτῷ καὶ ὁ οὐρανός· ἀλλὰ μὴν ὁ οὐρανὸς οὐ φθείρεται· δῆλον <οὖν> ὅτι οὐδὲ ὁ κινῶν τὸν οὐρανὸν φθείρεται. τί οὖν συνήγαγεν ὁ λόγος; ὅτι ὁ κινῶν τὸν οὐρανὸν εἷς ἐστι καὶ ἀσώματος καὶ ἄπειρος καὶ ἄφθαρτος. τοῦτο δὲ οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν εἰ μὴ τὸ θεῖον. οὕτως οὖν ἐκ τοῦ φανεροῦ εἰς ἔννοιαν ἐρχόμεθα τοῦ ἀφανοῦς.

---

[33] J'ai eu l'opportunité de discuter de ce passage avec mes collègues Jonathan Barnes, Eric Junod et Dominic O'Meara ; qu'ils soient ici remerciés pour leur attention et leurs remarques avisées. Je reste seule responsable des éventuelles imprécisions.

> En effet, puisque toute chose mue est mue par quelque chose d'autre, et puisque nous observons le ciel (en tant que) corps et (nous voyons) qu'il est mû, il est donc mû par quelque chose d'autre ; il existe alors quelqu'un qui meut le ciel. Et puisqu'il est sans cesse mû d'un même mouvement, il est évident qu'il est mû par un seul (mouvant), comme le dit Aristote. Si en effet ceux qui meuvent le ciel étaient nombreux, chacun le ferait mouvoir d'une façon différente et le mouvement ne serait pas le même. Et puisqu'il est toujours mû sans cesse, il est évident qu'il est toujours mû par un (mouvant) sans corps. En effet, si celui qui meut le ciel avait un corps, il serait limité ; mais un corps limité a aussi une force limitée et il ne pourrait pas mouvoir le ciel d'une façon continue et sans cesse. Si bien qu'il est évident qu'il n'a pas de corps. Mais il ne se corrompt pas non plus. En effet, si celui qui meut le ciel se corrompait, le ciel aussi se corromprait avec lui ; mais vraiment le ciel ne se corrompt pas ; il est <donc> évident que celui qui meut le ciel ne se corrompt pas non plus. Qu'est-ce que ce raisonnement implique ? Que celui qui meut le ciel est unique et sans corps et illimité et incorruptible. Celui-ci n'est rien d'autre que le divin. Ainsi donc nous parvenons à la notion de l'invisible à partir du visible.

Après les renvois à Platon signalés plus haut, c'est maintenant l'autorité d'Aristote qui est invoquée. L'extrait cité s'inspire en effet d'Arist., *Phys*, VIII 6[34] (repris par *Metaph*, XII 8, 1073a), concernant la nature du Ciel et de son mouvement. Bien que le passage ne la présuppose pas explicitement, on peut penser que le traducteur (ou un copiste ultérieur) a pu faire une association entre le contenu de cet extrait et la doctrine aristotélicienne de la 'quintessence', qui a été exposée dans des œuvres antérieures d'Aristote telles que le *De Caelo* (I–II), les *Meteorologica* (I 1-3, 339 b 16 s. ; 340 b 6 ss.) et le dialogue perdu *De Philosophia*.[35] La 'quintessence' (ou 'éther' ou 'premier des corps') est, comme on le sait, la substance de la sphère céleste supérieure (le Premier Mobile). Aristote la considère comme un cinquième élément différent par rapport aux quatre éléments traditionnels, plus divin et antérieur à ceux-ci.[36]

---

[34] Commentaire dans Ross (1936), p. 85–102.

[35] Cf. Moraux (1965), p. li–liv ; Reale (1995), p. 82–97 (compléments bibliographiques à la note 34) ; Cardullo (2008), note 10 (liste non exhaustive).

[36] Pour une présentation générale de la conception de la '*quinta essentia*' dans l'Antiquité, voir Moraux (1963), notamment col. 1196–1231 pour Aristote, repris dans Moraux (1965). Parmi les nombreuses autres références, on peut citer encore Wildberg (1988), Part I ; Falcon (2001) et, sur les rapports entre les doctrines exprimées respectivement dans *Cael* et *Phys*, Waterlow (1982), chap. V.

Cette substance est éternelle,[37] inengendrée et incorruptible, exempte de croissance et d'altération ; elle n'a ni pesanteur ni légèreté ; son mouvement est uniformément circulaire et éternel (*Cael*, 269a–b, 270b *et passim*).

L'histoire de la réception de la doctrine de la quintessence et, plus en général, du système physique aristotélicien, a été longue et très controversée jusqu'à l'âge moderne. Cette doctrine fut à l'origine de nombreuses explications et réactions de la part des philosophes des époques successives, tant aristotéliciens (Théophraste, Straton, Xénarque de Séleucie, Alexandre d'Aphrodise) que platoniciens (Jamblique, Julien, Plotin, Porphyre, Syrianus, Proclus, Jean Philopon, Simplicius).[38] Elle connut des défenseurs et des détracteurs. À l'intérieur de l'école d'Alexandrie, elle fut âprement critiquée par Jean Philopon, en raison de ses convictions chrétiennes (cf. *contra Arist* et *contra Procl*).[39] Comme d'autres l'ont remarqué, ces critiques étaient pour lui « un moyen d'ébranler l'éternité du Monde, à laquelle personne ne s'en était encore pris ».[40] C'est que ce dogme aristotélicien se conciliait mal avec la conception de la création du monde *ex nihilo* propre au christianisme auquel Philopon avait adhéré.[41] L'attaque de la doctrine de la quintessence, et la démonstration de l'impossible incorruptibilité du ciel en particulier,[42] sont parmi les fondements de la critique de Philopon. Ses œuvres ne manquèrent pas d'attirer les réactions polémiques d'autres commentateurs, et tout particulièrement du païen Simplicius qui, tout en donnant une interprétation personnelle de la théorie de la quintessence visant à concilier le *Timée* platonicien et le *De Caelo* aristotélicien, taxe d'impiété le rustre et inculte Philopon,

---

[37] Double éternité : '*a parte ante*' (il n'y a pas de création ni de commencement) et '*a parte post*' (il n'y a pas de fin du monde). Cf. Longo (2003), p. 278 ; Wildberg (1988), p. 13.

[38] À citer encore le stoïcien Posidonius, ainsi que Cicéron. Sur l'histoire de la réception de la doctrine aristotélicienne, voir la présentation récente de Cardullo (2008).

[39] Cf. Wildberg (1987a) ; Wildberg (1987b) ; Wildberg (1988), Part II ; Sorabji (1987a).

[40] Cf. Hoffmann, Ph. (1987b), et particulièrement p. 211, note 131. Sorabji (1987b), p. 19 nous rend attentifs au fait que l'éternité du monde n'est pas la seule question à être visée par Philopon dans ses critiques.

[41] Sur la tentative de Philopon de donner une assise philosophique à la doctrine de la création *ex nihilo*, cf. par exemple Wildberg (1988), p. 196–201, et note 29 pour des références bibliographiques ultérieures.

[42] Cf. Wildberg (1988), p. 186–233.

coupable d'avoir mis sur le même niveau le Ciel, de nature divine, et le monde sublunaire.[43]

Comme nous l'avons supposé plus haut, le traducteur arménien (ou un copiste ultérieur), à son tour, a donc pu intentionnellement supprimer ce long passage à cause de son contenu. Quelles sont les raisons précises qui ont influencé son intervention ? Des motivations doctrinaires d'inspiration chrétienne ou la simple volonté de ne pas fournir au public arménien l'énoncé d'une doctrine philosophique problématique ? Il serait à mon avis imprudent de vouloir insister uniquement sur des motivations liées à la foi chrétienne du traducteur (ou du copiste) et de faire de celui-ci un épigone arménien de Philopon. On trouve en effet, dans d'autres passages des *Prol*, des éléments non cohérents avec la doctrine chrétienne qui ne semblent pas l'avoir embarrassé.[44] Par ailleurs, comme nous l'avons annoncé plus haut, des commentateurs païens aussi s'étaient attachés à montrer le caractère contestable de la doctrine aristotélicienne, en la considérant par exemple une trahison des positions platoniciennes. C'est la position de Proclus, qui considère injustifié l'ajout d'un cinquième élément aux quatre éléments traditionnels, sans pour autant remettre en cause l'éternité du monde qui avait dérangé Philopon.

Si nous ne pouvons pas trancher d'une façon certaine la question de l'origine de cette omission en arménien, il reste très intéressant de constater que la version arménienne des *Prol* nous conduit, ne serait-ce qu'indirectement, au centre de l'une des grandes questions philosophico-religieuses de l'Antiquité tardive. Cette question mériterait par ailleurs d'être développée à l'intérieur de la tradition arménienne, notamment sur la base d'une étude de la version arménienne du traité pseudo-aristotélicien *De mundo* ainsi que sur nos connaissances plus générales de la cosmologie chez les auteurs arméniens de l'époque ancienne et médiévale.[45]

---

[43] Cf. Hoffmann (1987b) ; Wildberg (1991).

[44] Je me réfère à la mention des 'nymphes éternelles' (յաւէրժական հարսունք) de Dav., *Prol* arm., 36.30 (ἐκ τῶν μακραιώνων νυμφῶν « nymphes à la longue vie » dans le passage grec correspondant, Dav., *Prol*, 15.22), communes à la démonologie néoplatonicienne : cf. Calzolari (2007a), p. 268–269 ; Wildberg (2003a).

[45] Pour une introduction aux différentes conceptions cosmologiques de l'Arménie ancienne et médiévale, cf. Thomson (2007b).

2. *Position de l'arménien par rapport à la tradition directe grecque*

Les considérations exposées au paragraphe précédent nous offrent des critères utiles pour analyser les divergences qui pourraient constituer des variantes par rapport au texte grec édité et qui constituent un des objets de notre attention. Les possibles variantes du grec doivent également être évaluées sur la base d'une étude générale visant à préciser la position du témoin arménien à l'intérieur de la tradition manuscrite grecque. Une telle étude est susceptible de nous offrir des critères supplémentaires pour juger de la valeur critique du témoin arménien.

Rappelons ainsi que l'édition du texte grec par Busse est basée sur trois manuscrits :[46]

V = *Vaticanus gr.* 1470 (XIe–XIIe siècles)
K = *Marcianus gr.* 599 (XIVe siècle)
T = *Vaticanus gr.* 1023 (XIVe siècle)

Selon Busse, les trois manuscrits seraient dérivés d'un seul archétype. Plus précisément, Busse postulait l'existence de deux hyparchétypes desquels seraient dérivés respectivement V, d'un côté, et KT, de l'autre côté. Parmi les trois manuscrits, Busse privilégia le codex V.[47]

L'édition du texte arménien par Arevšatyan, quant à elle, est basée sur cinq manuscrits, ainsi que sur l'ancienne édition des Pères Mékhitaristes, indiquée par le sigle F :[48]

A = M1747 (a. 1243)
B = M1746 (a. 1280)
C = M2326 (XIVe siècle)
D = M1751 (XIVe siècle)
E = M464 (a. 1734)

[46] Dans le *Supplementum Praefationis* à Dav., *Prol*, Busse indiqua d'autres manuscrits secondaires, parfois en donnant la liste des variantes principales.

[47] Cf. *Praefatio* à Dav., *Prol*, p. VII–VIII.

[48] Dans Xačʻikjan – Lalafarjan (1956), p. 410–411, sont indiqués 57 autres manuscrits inédits des *Prol* (49 complets et 8 fragmentaires), qui vont du XIIe au XVIIIe siècle. J'ai moi-même pu identifier 17 autres témoins inédits, conservés respectivement dans la Bibliothèque nationale de France (sigle P), la Bibliothèque des Pères Mékhitaristes de Vienne (sigle W) e la Bibliothèque du Patriarcat arménien de Jérusalem (sigle J) : P240 (XIVe s.), P241 (XVe s.), P302 (a. 1282) ; W109 (a. 1690), W263 (a. 1705–1714), W293 (a. 1350), W320 (XIIIe–XIVe s.), W353 (a. 1325), W971 (XVIIIe s.) ; J401 (XIIIe–XIVe s.?), J434 (XVIIe s.), J522 (a. 1734), J769 (a. 1699), J833 (non daté), J885 (a. 1642), J948 (a. 1728), J989 (XVIIIe s.). Dans cette première phase de la recherche, il ne nous a pas été possible de tenir compte des leçons de ces manuscrits inédits.

La collation du texte arménien édité par Arevšatyan avec l'ensemble des variantes grecques indiquées dans l'édition de Busse m'a permis de vérifier que l'arménien se situe très souvent du côté de V.

2.1. *Accords entre V et l'arménien*

Dans la plupart des cas, l'accord entre le ms. V et l'arménien porte sur les leçons éditées par Busse. Parfois, il porte en revanche sur des leçons que Busse a jugées secondaires, ce qui constitue une donnée plus intéressante. C'est donc parmi ces cas qu'ont été choisis les exemples—non exhaustifs—reproduits plus bas :

Dav., *Prol*, 1.6 φαίνονται « il semblent »
φέρονται « ils sont transportés » V = բերին « ils sont transportés » (Dav., *Prol* arm. [1960], 2.7)

Dav., *Prol*, 1.17 διάνοια « faculté de réfléchir, pensée »
ἔννοια « conception, représentation mentale » V = մտածութիւն « conception, représentation mentale »[49] (Dav., *Prol* arm. [1960], 2.23)

Dav., *Prol*, 2.3–4 ὅταν βλέπωμέν τι καὶ ἐρωτῶμεν « quand nous regardons quelque chose et nous demandons »
ὅταν βλέποντές τι λέγωμεν « quant, en regardant quelque chose, nous disons » V = յորժամ տեսանելով ինչ, ասեմք « quand, en regardant quelque chose, nous disons »[50] (Dav., *Prol* arm. [1960], 4.7–8)

Dav., *Prol*, 5.15 ἀνατέτραπται « (la théologie) est réfutée (litt. détruite) »
ἀνατρέπουσιν « ils (*scil.* les sceptiques) réfutent (la théologie) » V = եղծանեն « ils réfutent (litt. détruisent) » (Dav., *Prol* arm. [1960], 14.11)

Dav., *Prol*, 11.5 ἐννέα κεφάλαια « neuf chapitres »
ἐννέα τινὰ κεφάλαια « quelque neuf chapitres » V = գլուխս ոմանս (pron. indéfini) թուով ինն « quelque neuf chapitres »[51] (Dav., *Prol* arm. [1960], 26.7)

Dav., *Prol*, 12.8–9 οἴδαμεν ταύτας « nous les (*scil.* différences constitutives) connaissons »
γινώσκομεν τὰς συστατικὰς διαφοράς « nous connaissons les différences constitutives » V = գիտեմք զբաղկացուցիչ զանազանութիւնսն « nous connaissons les différences constitutives » (Dav., *Prol* arm. [1960], 28.22–23)

---

[49] Dans les *Prol*, le gr. διάνοια est toujours traduit par arm. տրամախոհութիւն comme, par exemple, dans la section consacrée aux cinq γνωστικὰς δυνάμεις, parmi lesquelles on compte également la διάνοια : Dav., *Prol*, 58.13 et 16 = Dav., *Prol* arm., 122.15 et 19 ; Dav., *Prol*, 56.11 = Dav., *Prol* arm., 118.10 ; Dav., *Prol*, 79.7 = Dav., *Prol.* arm., 156.35.

[50] Forme verbale équivalente à un participe grec.

[51] Litt. « quelques chapitres au nombre de neuf ».

Dav., *Prol*, 12.16 εἴπω « je dis »
εἴπωμεν « nous disons » V = ասեմք « nous disons » (Dav., *Prol* arm. [1960], 28.21)

Dav., *Prol*, 15.2 ἡ λύσις « la solution »
ἡ ἀπολογία « l'apologie » V = պատասխանատրութիւնդ « cette apologie »[52] (Dav., *Prol* arm. [1960], 36.6–7)

Dav., *Prol*, 15.5 εἴτε οὕτως εἴπωμεν εἴτε οὕτως « que nous disions d'une manière ou d'une autre »
εἴτε ὁρισμὸν ὑπογραφικὸν εἴπωμεν εἴτε ὑπογραφικὸν ὁρισμόν (litt.) « que nous disions 'définition descriptive' ou 'descriptive définition' »[53] V = թէպէտ և ստորագրական սահման ասեմք, թէպէտ սահման ստորագրական « que nous disions 'descriptive définition' ou 'définition descriptive' » (Dav., *Prol* arm. [1960], 36.10–11)

Dav., *Prol*, 56.27 διὰ δὲ τοῦ θεωρητικοῦ θεωρεῖ τις τὴν ἐν τοῖς οὖσιν ἀλήθειαν « tandis qu'à travers la (philosophie) théorique on contemple la vérité relative aux étants »[54]
διὰ δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τὴν ἀλήθειαν· τὸ θεωρητικὸν δὲ διδάσκει ἡμᾶς τὴν ἐν τοῖς οὖσιν ἀλήθειαν « tandis qu'à travers la (philosophie) théorique (on orne, κοσμεῖ sous-entendu) la vérité ; et la (philosophie) théorique nous enseigne la vérité relative aux étants » V = Իսկ ի ձեռն տեսականին զճշմարտութիւն, վասն զի տեսականն է, որ ուսուցանէ մեզ զճշմարտութիւն գոյիցն « tandis qu'à travers la (philosophie) théorique (on orne, զարդարէ sous-entendu) la vérité ; en effet c'est la (philosophie) théorique qui nous enseigne la vérité des étants » (Dav., *Prol* arm. [1960], 118.29–31)

Dav., *Prol*, 56.28 ὡς περιεκτικώτερον « comme plus général (litt. qui contient plus) »
ὡς καθολικώτερον καὶ ἐμ-περιεκτικώτερον *αὐτοῦ ὄν* « comme *en étant* plus universel et plus général *que celui-ci* (scil. le vrai) » V = որպէս ընդհանրականագոյն և ներ-պարունակական[55] « comme plus universel et plus général » (αὐτοῦ ὄν *non habet* arm.) (Dav., *Prol* arm. [1960],

[52] Selon le *Thesaurus* de la langue arménienne (*NBHL, s.v.*), le mot arm. պատասխանատրութիւն peut correspondre à la fois au gr. λύσις et au gr. ἀπολογία. Cependant, dans la version arménienne des *Prol* il est normalement utilisé face au gr. ἀπολογία, le gr. λύσις étant traduit plutôt par լուծումն (< լուծեմ = λύω).

[53] C'est-à-dire : « que nous utilisions le terme 'définition' avant le terme 'descriptive' ou le contraire ».

[54] La première partie de la phrase est la suivante : διὰ γὰρ τοῦ πρακτικοῦ κοσμεῖ τις τὸ οἰκεῖον ἦθος καὶ ἐκκόπτει τὰ πάθη (τοῦτο δὲ ἀγαθόν ἐστι) « En effet, à travers la (philosophie) pratique, on orne notre manière d'être et on détruit les passions (cela est bon) » (Dav., *Prol*, 56.25–27) traduit en arménien par զի ի ձեռն գործականին զարդարէ զբարսն, ի բաց կտրելով զախտսն, գործելով զբարին « En effet, à travers la (philosophie) pratique on orne notre manière d'être, tout en détruisant les passions (et) en faisant le bien » (Dav., *Prol* arm., 118.28–29).

[55] Le préverbe ներ- correspond normalement au gr. ἐν-.

118.32–33). Le ms. V ajoute une longue section, absente dans les autres manuscrits grecs et en arménien (Dav., *Prol*, 56.28 apparat).

Dav., *Prol*, 65.25 τοὺς λοιπούς « les autres »
εἰς τοὺς καθέκαστα ἀνθρώπους « dans les hommes (pris) individuellement » V = cf. յիւրաքանչիւր անհատս « dans chaque individu » (Dav., *Prol* arm. [1960], 136.12) ; etc.

Quelques cas d'accord portent sur l'article. À ce propos, il importe néanmoins de souligner que la présence ou absence de l'article en arménien ne constitue pas un critère absolument fiable pour juger de la présence ou de l'absence de l'article en grec. En arménien, en effet, l'article est représenté par un simple suffixe qui peut tomber facilement dans les manuscrits sous la main d'un copiste inattentif :

Dav., *Prol*, 1.4 τῶν τῆς (*ante* φιλοσοφίας λόγων)
non habet V = arm. *non habet* (*ante* իմաստասիրութեան […] բանից) (Dav., *Prol* arm. [1960], 2.4)

Dav., *Prol*, 1.19 ἄναστρος σφαῖρα (sans article)
ἡ ἄναστρος σφαῖρα V = անաստղ երկին-ն (avec article) (Dav., *Prol* arm. [1960], 2.25)

Dav., *Prol*, 11.29 καὶ προφορικοῦ (sans article)
καὶ τοῦ προφορικοῦ V = յառաջաբերականի-ն (avec article) (Dav., *Prol* arm., 28.6)

Dav., *Prol*, 2.2 τὴν (*ante* ὕπαρξιν « existence »)
non habet V = *non habet* arm. (*ante* գոյութիւն « existence ») (Dav., *Prol* arm. [1960], 4.4)

2.2. *Désaccords entre V et l'arménien*

L'accord avec V n'est pas absolu, comme le démontrent les cas d'accord avec les autres manuscrits édités par Busse :

Dav., *Prol*, 1.9 διήλασε (aor.) « il poussa » = վարեաց (aor.) « il poussa » (Dav., *Prol* arm. [1960], 2.12)
διήλαυνε (impf.) « il poussait » V

Dav., *Prol*, 1.11 ἐπαγγελίας αὐτῆς « de sa promesse » = խոստմանց դորա « de ses promesses » (Dav., *Prol* arm. [1960], 2.15)
αὐγῆς « de l'éclat » V

Dav., *Prol*, 9.3 προτρέπεται […] ἐπὶ φιλοσοφίαν « il exhorte […] à la philosophie » (substantif) = Dav., *Prol* arm. [1960], 20.23 յորդորէ […] յիմաստասիրութիւն « il exhorte […] à la philosophie » (substantif)
προτρέπεται φιλοσοφεῖν « il exhorte à philosopher » (inf.) V

Dav., *Prol*, 11.18–19 οἱ ὅροι εἰώθασιν ἀπὸ γένους καὶ συστατικῶν διαφορῶν λαμβάνεσθαι « les définitions sont normalement composées

d'un genre et de différences constitutives » ; cf. ամենայն սահման ընաւորեցաւ ի սեռէ և ի բաղկացուցիչ զանազանութեանց լինել « *toutes* les définitions sont normalement (composées) d'un genre et de différences constitutives »[56] (Dav., *Prol* arm. [1960], 26.23–25)
οἱ ὅροι συνίστανται ἀπὸ γένους καὶ συστατικῶν διαφορῶν « les définitions sont constituées d'un genre et de différences constitutives » V

Dav., *Prol*, 12.11 οὐ (nég.) = ոչ (nég.) (Dav., *Prol* arm. [1960], 28.26)
οὖν « donc » V

Dav., *Prol*, 77.10 *non habet* = *non habet* (Dav., *Prol* arm. [1960], 154.18)
post ἐκτὸς *add.* ἤγουν τὰς περιουσίας V

Dav., *Prol*, 78.20 *non habet* = *non habet* (Dav., *Prol* arm. [1960], 156.22)
ante ὁ δὲ ὅρος *add.* ἡ γὰρ (ὅτι γὰρ ἡ K) ἔφεσις τοῦ πρακτικοῦ ἐστι δῆλον, εἴ γε καὶ τοῖς ἄλλοις (ἀλόγοις KV[2]) ζώοις τοῖς ἐστηρεμένοις λόγου ὁρᾶται ἡ ἔφεσις· καὶ γὰρ ἔχουσι καὶ τὰ ἄλογα ζῶα ὄρεξίν τινα καὶ ἐπιθυμίαν. ἄλλως τε δὲ ὥσπερ ἡ πρᾶξις τῷ ἀγαθῷ καὶ φαύλῳ χαρακτηρίζεται, οὕτω καὶ ἡ ἔφεσις τῷ ἀγαθῷ καὶ φαύλῳ χαρακτηρίζεται· ὁ γὰρ λόγος τῷ ἀληθεῖ καὶ ψευδεῖ χαρακτηρίζεται (ὁ γὰρ λόγος—χαρακτηρίζεται in mrg. suppl. V[2]) KV

Ces listes, bien que non exhaustives, nous permettent de constater que l'arménien se situe plus nettement du côté de la famille représentée par V, sans pourtant coïncider d'une façon absolue avec l'état du texte témoigné par V lui-même. Cela peut être aisément expliqué par le fait que V est postérieur au manuscrit grec sous-jacent à la version arménienne et peut donc avoir subi d'autres altérations. Cela pourrait être également expliqué par le fait que le manuscrit grec traduit par l'arménien représente une tradition déjà 'contaminée' et dépendante (sinon antérieure) des deux familles V/KT.[57]

L'ensemble de ces conclusions nous rend mieux 'équipés' pour l'étude des leçons conservées par le seul témoin arménien et qui pourraient témoigner de leçons primitives perdues en grec. Celles-ci devront être évaluées sur la base d'autres critères, tels que l'examen de la cohérence interne au texte, de l'*usus scribendi* de David, de l'analyse des *loci similes*, etc. C'est à quelques-unes de ces variantes que nous allons donc nous attacher dans le paragraphe suivant.

---

[56] Sur la correspondance entre le gr. εἴωθε et l'arm. ընաւորեցաւ, voir le *Thesaurus* de la langue arménienne (*NBHL*, *s.v.*).

[57] Ces résultats devraient être comparés avec les variantes, certes non nombreuses, des manuscrits indiqués par Busse dans la préface à son édition.

3. *Leçons arméniennes qui présupposent des probables leçons grecques primitives, perdues ou corrompues dans la tradition directe grecque*

3.1. *Un cas d'omission due à un saut du même au même en grec*

Dans le chapitre introductif des *Prol*, David énonce les quatre questions générales sur la philosophie : 'si elle existe', 'ce qu'elle est', 'comment elle est' et 'pourquoi elle est'. David justifie le bien-fondé des deux premières questions, en rappelant qu'il y a des choses qui n'existent pas et d'autres qui sont pourvues d'existence ; parmi celles-ci, on peut encore faire une distinction entre celles qui ont une existence indiscutable et celles qui ont une existence ambiguë (nous ne savons pas si elles existent ou pas) :

> Dav., *Prol*, 1.21–2.2 καὶ ἐπὶ μὲν τῶν ὕπαρξιν ἐχόντων ἀμφιβαλλομένην δὲ ζητοῦμεν τὸ εἰ ἔστιν, ἐπὶ δὲ τῶν ὁμολογουμένην ἐχόντων τὴν ὕπαρξιν ζητοῦμεν τὸ τί ἐστι « Et, à propos des choses qui ont une existence ambiguë, nous posons la question 'Existe-t-elle ?', tandis qu'à propos des choses qui ont une existence admise, nous posons la question 'Qu'est-ce que c'est ?' ».

Face à ce passage grec, la version arménienne conserve le texte suivant :

> Dav., *Prol* arm. (1960), 4.3–6 Արդ ի վերայ *անգոյիցն և* այնոցիկ, որք երկբայաբար ունին զգոյութիւն, զեթէէն պարտ է խնդրել, իսկ ի վերայ այնոցիկ, որք աներկբայաբար ունին զգոյութիւն, *ոչ* է պարտ խնդրել *զեթէէն, այլ* եթէ զզինչէն « Or, à propos *des choses qui n'existent pas et* de celles qui ont une existence ambiguë, il faut poser la question 'Existe-t-elle ?', tandis qu'à propos de celles qui ont une existence non ambiguë, il faut poser *non pas la question 'Existe-t-elle ?', mais* (la question) 'Qu'est-ce que c'est ?' ».

L'arménien անգոյիցն և « des choses qui n'existent pas et » permet d'intégrer en grec la leçon ἐπὶ τῶν <ἀνυπάρκτων καὶ τῶν> ὕπαρξιν ἐχόντων ἀμφιβαλλομένην κτλ. L'omission du gr. ἀνυπάρκτων καὶ τῶν « (des choses) qui n'ont pas d'existence et de celles […] » dans la tradition manuscrite grecque peut être expliquée comme un saut du même au même du premier au deuxième τῶν.

Par ailleurs, un argument en faveur de l'origine primitive de cette péricope est fourni par la comparaison du texte de David avec un passage parallèle d'Elias :

> Elias, *Prol*, 3.6–11 καὶ εἰκότως καὶ τὸ μὲν εἰ ἔστι ζήτημα, ἐπειδὴ πολλὰ μὲν ὀνομάζονται, οὐχ ὑφεστήκασι δὲ, οἷον τραγέλαφος, σκινδαψὸς καὶ τὰ τοιαῦτα. ἕτερα δὲ ὀνομάζονται μέν, ἀμφιβαλλομένην δὲ ἔχουσι τὴν

> ὕπαρξιν, οἷον ἡ ἄναστρος σφαῖρα καὶ οἱ ἀντίποδες. *ἐπὶ τούτων πάντων ζητοῦμεν τὸ εἰ ἔστι.* τὸ δὲ τί ἐστι ζητοῦμεν ἐπὶ τῶν ὕπαρξιν ἐχόντων κτλ.

À propos de la question 'Existe-t-elle ?' (τὸ εἰ ἔστιν), Elias mentionne, en effet, à la fois *les choses qui n'ont pas d'existence* et celles qui ont une existence ambiguë, tout en donnant les mêmes exemples cités par David : le bouc-cerf (τραγέλαφος) et le *skindapsos* (σκινδαψός) pour la première catégorie ; la sphère céleste située sous les astres (ἄναστρος σφαῖρα) et les antipodes (ἀντίποδες) pour la deuxième catégorie. Elias conclut ensuite en affirmant : ἐπὶ *τούτων πάντων* ζητοῦμεν τὸ εἰ ἔστι « à propos *de toutes ces-choses-ci*, nous devons examiner la question 'Existe-t-elle ?' » (Elias, *Prol*, 3.18–22).

Dans la deuxième partie de la phrase, en outre, l'arménien présuppose une leçon telle que <οὐ> ζητοῦμεν <τὸ εἰ ἔστιν, ἀλλὰ> τὸ τί ἐστι. Elle peut être mise en parallèle avec Dav., *Prol*, 2.11–12 οὐ δεῖ ζητεῖν ὁποῖόν τί ἐστι, ἀλλὰ τὸ διὰ τί ἐστιν « il ne faut pas poser la question 'Comment est-elle ?', mais 'Pourquoi est-elle ?' », où on retrouve le même style d'argumentation.

Le passage que l'on peut restituer en grec est donc le suivant :

> καὶ ἐπὶ μὲν τῶν <ἀνυπάρκτων καὶ τῶν> ὕπαρξιν ἐχόντων ἀμφιβαλλομένην δὲ ζητοῦμεν τὸ εἰ ἔστιν, ἐπὶ δὲ τῶν ὁμολογουμένην ἐχόντων τὴν ὕπαρξιν <οὐ> ζητοῦμεν <τὸ εἰ ἔστιν, ἀλλὰ> τὸ τί ἐστι « Et, à propos des choses <qui n'existent pas et de celles> qui ont une existence ambiguë, nous posons la question 'Existe-t-elle ?', tandis qu'à propos des choses qui ont une existence admise, nous posons <non pas la question 'Existe-t-elle ?', mais> (la question) 'Qu'est-ce que c'est ?' ».

3.2. *Autres exemples d'omission du texte grec par homeoteleuton ou par saut du même au même*

a) A l'intérieur de la section consacrée aux parties de la philosophie, la version arménienne permet de combler une omission du texte grec :

> Dav., *Prol*, 56.21–23 μόνας γὰρ τὰς ἀνθρωπίνας ψυχὰς κοσμεῖ τὸ πρακτικόν, οὐ μὴν καὶ τὰς τῶν ἀλόγων, τὸ δὲ θεωρητικὸν καὶ τὰς τῶν ἀλόγων <καὶ τῶν λογικῶν> φύσεις ἐπίσταται « en effet, la (philosophie) pratique orne les seules âmes humaines, et non celles des (créatures) irrationnelles, tandis que la (philosophie) théorique connaît les natures à la fois des (créatures) irrationnelles <et des (créatures) rationnelles> ».
>
> Dav., *Prol* arm. (1960), 118.24–26 քանզի զմարդկային միայն զհոգիս զարդարէ, և ոչ զանբանիցն: Իսկ տեսականն և զանբանից *և զբանաւորաց* զբնութիւնս գիտէ « en effet, (la philosophie pratique)

> orne les seules âmes humaines, et non celles des (créatures) irrationnelles, tandis que la (philosophie) théorique connaît les natures à la fois des (créatures) irrationnelles *et des (créatures) rationnelles*" ».

La phrase grecque présente une possible omission par *homeoteleuton* entre τῶν ἀλόγων « des (créatures) irrationnelles » et la leçon καὶ τῶν λογικῶν « et des (créatures) rationnelles », restituée sur la base de l'arm. և զբանաւորաց « et des (créatures) rationnelles ».

b) La section consacrée aux définitions contient le passage suivant :

> Dav, *Prol*, 20.26 λέγομεν πόσοι καὶ ποῖοι τῆς φιλοσοφίας εἰσὶν ὁρισμοί. εἰσὶ δὲ οὗτοι […] « nous disons combien et quelles sont les définitions de la philosophie ; et ce sont celles-ci […] ».

L'arménien contient, en plus par rapport au grec, l'indication du nombre des définitions :

> Dav, *Prol* arm. (1960), 50.4–6 ասեմք քանիք և որպիսիք են սահմանք իմաստասիրութեան (*sahmank' imastasirut'ean*)։ *Եւ պարտ է գիտել, թէ վեց են սահմանք իմաստասիրութեան* (*sahmank' imastasirut'ean*) և են այսոքիկ […] « nous disons combien et quelles sont les définitions de la philosophie. *Et il faut savoir que les définitions de la philosophie sont six* (litt. six sont les définitions de la philosophie) ; et ce sont celles-ci […] ».

Ce genre d'indication est cohérent par rapport au style argumentatif des *Prol*. On le trouve, par exemple, dans l'extrait suivant :

> Dav., *Prol*, 65.15–16 εἴπωμεν πόσοι καὶ ποῖοί εἰσιν οἱ διαιρετικοὶ τρόποι. ἰστέον ὅτι φασί τινες ὀκτὼ εἶναι τοὺς διαιρετικοὺς τρόπους. εἰσὶ δὲ οὗτοι […] « disons combien et quelles sont les formes (litt. manières) de la division. Il faut savoir que certains disent que les formes de la division sont huit ; et ce sont celles-ci […] ».
>
> Dav., *Prol* arm. (1960), 136.1–3 ասասցուք՝ եթէ որչափ և որպիսիք իցեն բաժանման յեղանակք։ Եւ պարտ է գիտել, եթէ ոմանք ութ յեղանակս ասեն զոլ բաժանման, և են այսոքիկ […] « disons combien et quelles sont les formes (litt. manières) de la division. Et il faut savoir que certains disent que les formes de la division sont huit ; et ce sont celles-ci […] ».

On peut supposer en grec un saut du même au même entre deux occurrences du terme ὁρισμοί « définitions » :

> Dav, *Prol*, 20.26 λέγομεν πόσοι καὶ ποῖοι τῆς φιλοσοφίας εἰσὶν ὁρισμοί. <ἰστέον ὅτι ἕξ εἰσιν τῆς φιλοσοφίας ὁρισμοί>. εἰσὶ δὲ οὗτοι […] « nous disons combien et quelles sont les définitions de la philosophie. <Il faut

savoir que les définitions de la philosophie sont six>; et ce sont celles-ci […] ».

3.3. *Abréviation d'une citation du* Timée *en grec*

Une ultérieure intégration est possible en correspondance de *Prol*, 2.18–20. Dans ce passage, David cite un extrait du *Timée* tiré du discours du démiurge aux dieux, et plus précisément l'extrait qui mentionne les trois espèces des vivants :

> Dav., *Prol*, 2.18–20 'ἔτι λείπεται τρία γένη ἡμῖν θνητὰ καὶ ἀγέννητα, ὧν μήπω γενομένων ὁ οὐρανός, φησίν, ἐστὶν ἀτελής' « 'il nous reste encore trois espèces mortelles et non créées ; puisqu'elles ne sont pas encore venues à l'existence, le Ciel', dit-il, 'est imparfait' » (cf. Plat., *Tim*, 41b).

Face à ce passage grec, la version arménienne présente un texte beaucoup plus étendu. Après une formule d'explication (Իսկ միտք սասցելոցդ է ըստ այսմ օրինակի, եթէ […] « Or le sens de ces mots a la teneur suivante […] »),[58] le texte arménien précise quelles sont les trois espèces mortelles, en s'inspirant d'un passage précédent du *Timée* (39e–40a) : aérienne, aquatique et terrestre. C'est à cette dernière espèce—continue le texte—qu'appartient l'homme :

> Dav., *Prol* arm. (1960), 4.34–6.6 այլ ևս երեք սեռք մեզ մահկանացուք անեղանելիք, որոց ոչ եղելոց՝ երկին անկատար (*oroc' oč' eɫeloc' erkin ankatar*) : Իսկ միտք սասցելոցդ է ըստ այսմ օրինակի, եթէ այլ ևս երեք սեռք մահկանացուք պակաս զոն մեզ անեղանելիք. այսինքն տակաւին ոչ ևս եղեալք : Արդ, են երեք սեռք մահկանացուք. օդայինք, ջրայինք և երկրայինք, յորոց և մարդն է, որոց ոչ եղելոց, որպէս ասէ, երկին անկատար (*oroc' oč' eɫeloc', orpēs asē, erkin ankatar*) : « '(il) nous (reste) encore trois autres espèces mortelles non créées ;

---

[58] L'expression arménienne ըստ այսմ օրինակի (litt.) « de cette manière, selon cet exemple » (normalement précédée de այսպէս և « ainsi et… ») correspond à une formule grecque (τοῦτον τὸν τρόπον « de cette manière ») bien attestée dans les *Prolégomènes* : cf. Dav., *Prol*, 3.32–33 τὸ δὲ δεύτερον ἐπιχείρημα τῶν ἀνατρεπόντων τὴν φιλοσοφίαν προέρχεται *τοῦτον τὸν τρόπον* « et le deuxième argument de ceux qui réfutent la philosophie procède *de cette manière* » = Dav., *Prol* arm., 6.23–24 իսկ երկրորդ գլուխ եղծանողացն զգոյութիւն իմաստասիրութեան յառաջազայի *այսպէս և ըստ այսմ օրինակի* « et le deuxième argument de ceux qui réfutent la philosophie procède *ainsi et de cette manière* » ; cf. Dav., *Prol*, 6.23–24 τὸ τέταρτον ἐπιχείρημα τῶν ἀνατρεπόντων τὴν φιλοσοφίαν ἔχει *τοῦτον τὸν τρόπον* « le quatrième argument (litt. chapitre) de ceux qui réfutent la philosophie a *cette teneur* » = Dav., *Prol* arm., 16.8 չորրորդ ձեռնարկութիւն հանդիպի ընդդիմակացուաց իմաստասիրութեան *այսպէս և ըստ այսմ օրինակի* « le quatrième argument de ceux qui s'opposent à la philosophie se présente *ainsi et de cette manière* » ; *passim*.

> puisqu'elles ne sont pas venues à l'existence, le Ciel (est) imparfait' (cf. Plat., *Tim*, 41b). *Or le sens de ces mots (litt. de ce qui est dit) a la teneur suivante : encore trois autres espèces mortelles non créées nous manquent, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas encore venues à l'existence. Or, les espèces mortelles sont trois : aérienne, aquatique et terrestre, à laquelle appartient aussi l'homme; 'si elles ne viennent pas à l'existence, comme il le dit, 'le Ciel (est) imparfait'* » (cf. Plat., *Tim*, 39e–40a).

Quelle est la nature de ce passage conservé uniquement en arménien ? S'agit-il d'une interpolation effectuée par le traducteur[59] ou bien d'un passage primitif perdu dans la tradition directe grecque parvenue jusqu'à nous ? Une lecture attentive du passage arménien permet de vérifier que, comme dans les exemples précédents, nous nous trouvons face à une probable omission due à un saut du même au même, à savoir de <ὧν μήπω γενομένων ὁ οὐρανός ἐστιν ἀτελής> (= arm. որոց ոչ եղելոց՝ երկին անկատար) « 'puisqu'elles ne sont pas encore venues à l'existence, le Ciel est imparfait' » à ὧν μήπω γενομένων ὁ οὐρανός, *φησίν*, ἐστὶν ἀτελής (= arm. որոց ոչ եղելոց, *որպէս ասէ*, երկին անկատար) « 'puisqu'elles ne sont pas venues à l'existence', comme il le dit, 'le Ciel est imparfait' ». Cette constatation plaide en faveur de l'hypothèse d'une origine primitive de l'extrait plutôt que d'une adjonction de la part du traducteur arménien comme le pensaient Kendall et Thomson.[60]

Sans multiplier les exemples, il est intéressant d'observer, sur la base de ce relevé, que la possibilité de combler, grâce à l'arménien, des lacunes unanimement attestées dans la tradition manuscrite grecque, permet

---

[59] Dans ce cas, il faudrait se demander si le traducteur connaissait le texte du *Timée* en grec ou en arménien, ce qui nous renvoie à la question controversée de la chronologie des versions arméniennes de Platon (cf. mon introduction au présent volume, § 1.1 et notes 20–21). À ce propos, on peut observer que la comparaison de ce passage avec la version arménienne de *Tim* 39e–40a permet de constater que le lexique employé dans les deux textes pour désigner les trois espèces mortelles ne se superpose que partiellement. Le seul terme qui coïncide est le terme indiquant l'espèce 'aquatique' (ջրայինք). Si l'hypothèse de l'antériorité du *Timée* arménien aux *Prol* arméniens est vraie, force est d'admettre que le traducteur des *Prol* n'a pas complété la citation de Platon en puisant dans un exemplaire arménien du *Timée* éventuellement disponible dans sa bibliothèque, mais qu'il a effectué une traduction directement à partir du grec. Si, au contraire, on admet que les versions arméniennes des dialogues platoniciens n'ont pas été effectuées avant le XI[e] siècle, l'hypothèse d'une interpolation à partir de la version arménienne du *Timée* est bien entendu impossible. Sur ce passage, voir également Arevšatyan (1971), p. 15 ; Leroy (1935), p. 286 ; Terian (1986), p. 28–29.

[60] Kendall – Thomson (1983), p. 166, notes 11 et 12 au § 1. Voir aussi Contin (2005), p. 76–77.

de supposer que le manuscrit grec sous-jacent à l'arménien est parfois meilleur que l'ensemble des manuscrits grecs utilisés par Busse. Ces considérations ajoutent à la valeur du témoignage de l'arménien en vue de la reconstitution du grec. C'est sur la base de cette conclusion que d'autres divergences, plus difficiles à évaluer, devront être étudiées.

DAVID THE INVICIBLE'S *COMMENTARY ON PORPHYRY'S ISAGOGE* A COLLATION OF THE GREEK AND ARMENIAN VERSIONS[1]

Gohar Muradyan

Besides David the Invincible's *Commentaries on Porphyry's Isagoge* there survive other commentaries on this writing in Greek, of Ammonius (5th–6th century), of Elias, pupil of Olympiodorus (late 6th century), and of the so-called pseudo-Elias.[2] The three mentioned commentaries start with vast introductions dealing with the definitions of philosophy, while David dedicated a special treatise to this subject (*Prolegomena philosophiae*), and his commentary starts with the traditional definition of the 'aim' (ὁ σκοπός), the 'usefulness' (τὸ χρήσιμον), 'explanation of the title' (ἡ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς), 'genuineness' (τὸ γνήσιον), 'division into chapters' (ἡ εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις), 'order' (ἡ τάξις), 'form of instruction' (ὁ διδασκαλικὸς τρόπος) and 'pertinence to which part' (ἡ ὑπὸ τί μέρος ἀναφορά).

1. *Description of the Armenian Version*

A collation of the old Armenian translation of David the Invincible's *Commentary on the Isagoge* with its Greek original[3] reveals literalness[4]

---

[1] I would like to express my gratitude to Prof. Ilsetraut Hadot for her important comments, which helped me to improve my article considerably.

[2] There are a later Greek anonymous commentary, two Latin commentaries of Boethius, 6th century fragments of Syriac commentary, written by Probus, Syriac fragments and paraphrases of a commentary by Ammonius' Christian pupil, Philoponus, a collection of *scholia* in Syriac (ca 700), marginal notes by bishop Arethas (ca 900), see Barnes (2003), pp. xx–xxi, and note 47.

[3] In order to accomplish such a collation I have composed a synopsis of the two versions. I have divided the text of each chapter into paragraphs. The chapter numbering of the synopsis corresponds to that of the Armenian version.

[4] The literalness of the translations has resulted in the creation of the 'grecizing Armenian', characteristic of the translations of the so called Hellenizing school (later 5th–early 8th centuries). The main texts translated by the representatives of this school have scholarly content (grammar, rhetoric, philosophy, etc.), and the striving for extreme accuracy in rendering them preconditioned the linguistic literalness, expressed in the

on the one hand and a considerable number of divergences between the two versions on the other; among them, omission of small and large passages,[5] up to whole pages[6] or even whole chapters[7] in the translation, discrepancies in chapter numbering[8] and division,[9] addition of small and large passages.[10] The last sentences of the Greek chapters of the type ἐν οἷς σὺν θεῷ ἡ παροῦσα θεωρία (πρᾶξις) have become as it were titles of the following chapters written in red ink in the Armenian manuscripts and printed in capital letters in the Venetian edition (Dav., *in Isag* arm. [1932²]), whereas Arevšatyan, following the Greek, has restored their position as the last phrases of the preceding chapters in both his editions (Dav., *in Isag* arm. [1976], Dav., *in Isag* arm. [1980]).

According to the classifications of the production of the Hellenizing school[11] in scholarly literature, the translation in question belongs to its third period (of the three or four, according to various opinions,[12]

creation of numerous new words (among them technical terms), sometimes in violation of word-formative patterns of Armenian, in the servile following of Greek syntax, and in the use of artificial morphological forms in order to express some grammatical categories of Greek which are absent in Armenian.

[5] The major omissions are (according to pages and lines of Busse's edition, see Dav., *in Isag*): 86.7–19, 25–30, 89.16–23, 93.10–24, 100.1–5, 101.7–23, 102.1–13, 110.25–111.1, 112.3.8, 22–27, 113.1–8, 115.15–24, 116.21–29, 119.17–24, 121.24–122.28, 123.1–18, 124.8–27, 125.32–126.5, 127.2–8, 14–18, 128.2–10, 18–129, 131.33–132.6, 132.9–25, 135.8–15, 143.29–144.6, 144.26–145.4, 145.14–146.3, 153.14–154.18, 23–33, 156.33–157.12, 159.10–23, 160.23–161.12, 163.20–164.13, 165.2–18, 168.1–15, 169.1–5, 10–12, 18–25, 27–170.15, 171.1–12, 173.30–174.9, 177.17–22, 178.3–7, 180.14–22, 182.24–31, 183.6–10, 21–184.6, 184.25–185.19, 192.12–25, 198.30–199.5, 202.6–10, 210.31–38, 214.5–12, 28–215.8.

[6] The omissions of pages are: 102.17–105.4, 106.1–107.19, 135.19–136.31, 141.2–142.9, 156.3–30, 211.8–213.8, 218.32–219.25.

[7] Chapters 11 (128.18–130.14) and 18 (149.1–153.10).

[8] The Greek text consists of the Προλεγόμενα in four chapters, and the main text, the Σχόλια, with new numbering starting with chapter 1, while the Armenian version has a general numbering (so its chapter 5 corresponds to the Greek chapter 1 of the main text).

[9] Armenian chapter 6 corresponds to three Greek chapters (2, 3, 4), Armenian 11—to Greek 9, 10, Armenian 14—to Greek 13, 14, Armenian 18—to Greek 19, 20.

[10] Passages added in the Armenian version in contrast with the Greek, having the length of full paragraphs are: Dav., *in Isag* arm. (1976), 18.6–8, 26.25–26, 26.36–28.2, 4–6, 20–21, 31–37, 30.9–15, 18–19, 32.31–32, 54.22–24, 62.23–24, 72.25–74.7, 74.18–19, 28–30, 76.11–13, 20–22, 78.7–9, 16–29, 96.1–2, 98.19–26, 102.5–8, 110.11–19, 21–28, 150.20–21, 152.23, 156.25–27, 182.34–35, 188.14–17, 194.33–196.3.

[11] On the Hellenizing school see Adonc (1915); Manandean (1928); Arevšatjan (1973); Terian (1982); Calzolari (1989); Muradyan, G. (1999).

[12] Manandean (1928) was the first to speak about three periods, Arevšatjan (1973) added the fourth period.

in the course of the sixth or in the first half of the seventh centuries, again according to various opinions).[13]

The literalness of the translation has sometimes resulted in disregard for the contents: τὸ συμβεβηκὸς [...] τὸ τετρασύλλαβον "the word accident is tetrasyllabic" (Dav., *in Isag*, 210.24–25) = պատահումն քառափաղառական գոյ (Dav., *in Isag* arm. [1976], 190.18–19). This statement is true for the Greek word συμβεβηκός, whereas the Armenian պատահումն is trisyllabic, but this is not reflected in the translation. However, in two similar cases սեռ, the equivalent of the Greek disyllabic word γένος, is correctly characterized as monosyllabic: τὸ εἶναι δισύλλαβον, τὸ καλεῖσθαι αὐτὸ γένος "being monosyllabic or it being called genus" (Dav., *in Isag*, 210.15–16) = զմիափաղառականն գոլ, և կամ զկոչիլն նմա սեռ (Dav., *in Isag* arm. [1976], 190.6) (also in 32.11: Dav., *in Isag*, 210.18—Dav., *in Isag* arm. [1976], 190.9).

2. *Relations with the Armenian Version of Porphyry's* Isagoge

In the Armenian version of David's *Commentary*, the citations from Porphyry's *Isagoge* in the majority of cases exactly coincide with the Armenian version of that work.[14] One may suppose that, while translating David's *Commentary*, the translator made use of the Armenian version of Porphyry's *Isagoge*. Another possible explanation of the similarity of David's Armenian citations with Porphyry's Armenian text is that they were translated independently, and a later editor brought them into correspondence.

In the cases when David's Greek citations differ from Porphyry's text, the same differences occur between the Armenian versions as well.[15] E.g. διαφορά ἐστιν ᾗ περισσεύει τὸ εἶδος τοῦ γένους "A difference is that by which a species exceeds its genus"[16] (Porph., *Isag* 10.22–23) =

[13] The controversies concerning the dating of the Hellenizing translations are resumed by Terian (1982).

[14] Cf. Dav., *in Isag* arm. (1976), 22.34, 24.36, 26.33–34, 35–36, 34.10–11, 13, 36.10, 36.13, 24–25, 27–28, 30–31, 32–33, 52.24, 26–27, 54.21–22, 24–25, 27–28, 56.5–6, 18, 60.19, 62.1–2, 6–7, 8, 11–12, 23–24, 70.4, 76.22–23, 25–26, 27–28, 82.5–6, 100.22, 104.4–5, 116.12–13, 23, 118.1–2, 6, 12–14, 22, 24, 26–28, 132.19, 134.7–9, 136.28, 150.1–2, 4–5, 12, 18–19, 158.4, 162.11, 164.6, 8, 9, 11–12, 170.26, 172.4–5, 176.7–8, 25–26, 186.30, 188.7.

[15] Cf. Dav., *in Isag* arm. (1976), 66.32–68.1, 82.5, 102.1, 82.17–18, 108.8–9, 110.11–13, 136.13–14.

[16] The English translations of Porphyry come from Barnes (2003), p. 10.

տարբերութիւն է՝ որով առաւելու տեսակն քան զսեռն (Porph., *Isag* arm., 143.17–18), and λέγεται τοίνυν διαφορὰ ᾗ περιττεύει τὸ εἶδος τοῦ γένους "Now a difference is so called by which a species exceeds its genus" (Dav., *in Isag*, 187.7–8) = Արդ, ասի տարբերութիւն, որով առաւելու տեսակն քան զսեռն (Dav., *in Isag* arm. [1976], 136.13–14).

In a number of citations the slight differences from the corresponding passages of the *Isagoge* are mostly of scribal character,[17] e.g. τῶν κατηγορουμένων τὰ μὲν καθ' ἑνὸς λέγεται μόνου "of predicates, some are said of only one item" (Dav., *in Isag*, 139.17–18 = Porph. *Isag*, 2.17) = Քանզի *ստորոգիցելոյին* է ինչ՝ որ զմիոջէ ասի միայնոյ (Porph. *Isag* arm., 135), and Քանզի *ստորոգիցելոյն*՝ է ինչ որ զմիոջէ ասի միայնոյ (Dav., *in Isag* arm. [1976], 76.18). The *italicized* words differ in variant endings of the genitive singular: Armenian David contains the classical Armenian genitive-dative ending -ոյ (past participles belong to the ո declension), whereas Armenian Porphyry has the artificial ending -ոյր,[18] invented by the translators of the Hellenizing school in order to differentiate the genitive and dative singular forms.

In other cases, though the citations and the corresponding passages in the *Isagoge* generally coincide,[19] there are significant discrepancies in details. Some Greek words and expressions are translated in different ways: ὅλως "generally" (Porph., *Isag*, 1.5–6 = Dav., *in Isag*, 97.2) = բոլորովին (Porph., *Isag* arm., 133), and its synonym ամենևին (Dav., *in Isag* arm. [1976], 28.4); ὁρίζονται δέ "they define"[20] (Porph., *Isag*, 11.7 = Dav., *in Isag*, 195.30) = և որոշեն "and they define" (Porph., *Isag* arm., 143), and բայց սահմանեն "but they define" (the verb is a synonym of the previous one, Dav., *in Isag* arm. [1976], 156.21); τὸ χωρίζειν "to separate" (Porph., *Isag*, 11.18–19 = Dav., *in Isag*, 196.18) = մեկնել (Porph., *Isag* arm., 144), and its synonym անջատել (Dav., *in Isag* arm. [1976], 156.31); τῶν χωριζόντων (Porph., *Isag*, 12.2 = Dav., *in Isag*, 199.11) = մեկնողացն (Porph., *Isag* arm., 144), and անջատողացն (Dav., *in Isag* arm. [1976], 164.2).

---

[17] Cf. Dav., *in Isag* arm. (1976), 28.6–7, 76.18, 78.4–5, 10–11, 84.7–11, 94.1, 102.23–24, 110.9–10, 132.22–23, 27–28, 134.30, 136.26–27, 150.7, 182.15–17, 188.9–10.

[18] The element ր added to the traditional ending was borrowed from the pronominal declension (այս—այսր, նա—նորա, ո—ոյր).

[19] Cf. Dav., *in Isag* arm. (1976), 28.3–4, 32.2, 82.6–7, 100.26, 102.1–2, 21–22, 152.26–154.1, 156.21, 30–31, 162.27–28, 164.1–2, 176.23–24, 180.30–31.

[20] Barnes (2003), p. 10.

A mistake of Porphyry's translator is corrected by David's translator: τοῦ εἰδικωτάτου, τὰ εἰδικώτατα "most special" (Porph., *Isag*, 4.13, 6.12–13, Dav., *in Isag*, 162.22, 27)—յատկագոյն, յատկագոյնսն (Porph., *Isag* arm., 136, 138–139, as a result of an itacistic reading, the translator understood it as τὰ ἰδικώτατα, the superlative from ἰδικός "proper")[21] is replaced with the regular տեսակագոյն, տեսակագոյնսն "most special" (Dav., *in Isag* arm. [1976], 100.26, 102.1).

In some cases, the differences between the Greek passages in Porphyry and the citations of David are not reflected in the Armenian versions: the citations in the Armenian David diverge from the Greek original and exactly correspond to the Armenian Porphyry: τὰ συμβεβηκότα γίνεται καὶ ἀπογίνεται χωρὶς τῆς τοῦ ὑποκειμένου φθορᾶς "Accidents come and go without the destruction of their subjects" (Dav., *in Isag*, 168.27–28), cf. συμβεβηκὸς δέ ἐστιν ὃ γίνεται καὶ ἀπογίνεται χωρὶς τῆς τοῦ ὑποκειμένου φθορᾶς "An accident is an item which comes and goes without the destruction of its subject"[22] (Porph., *Isag*, 12.24–25) = Պատահումն է՝ որ լինի և բացալինի[23] առանց ենթակային ապականութեան (Dav., *in Isag* arm. [1976], 108.25 = Porph., *Isag* arm., 145). This bears witness to later changes in the text: an editor probably corrected the citations according to Porphyry's Armenian version.

The Armenian version of Porphyry's *Isagoge*, like those of Aristotle's *Categories* and *On Interpretation*, belongs to the second period of the Hellenizing translations, while David's *Commentary* was translated in the third,[24] so the translators were different persons. There are some variations between the translation techniques and, consequently, the linguistic characteristics of the texts. However, the grecizing words and especially technical terms occurring in the translation of *Isagoge* (and of Aristotle's *Categories*) were widely used by David's translator, and this cannot be regarded as the work of a later editor who tried to bring them into correspondence. Here are some of them:

ἀλλοῖον "otherlike" (Porph., *Isag*, 8.18–9, Dav., *in Isag*, 181.10) = այլայլակ (Porph., *Isag* arm., 141, Dav., *in Isag* arm. [1976], 128.3)

[21] See also Sgarbi (1972), pp. 398–399.

[22] Barnes (2003), p. 12, translates in plural: "Accidents are items which come and go…".

[23] Although the edition of 1976 (Dav., *in Isag* arm. [1976]) reads բացայինն, the majority of manuscripts have բացալինի.

[24] Manandean (1928), pp. 142–173; Arevšatjan (1973), p. 187.

ἄπειρος “infinite” (Porph., *Isag*, 6.12–13, Dav., *in Isag*, 110.9) = անհուն (Porph., *Isag* arm., 139, Dav., *in Isag* arm. [1976], 40.14)
ἀπόδειξις “proof” (Porph., *Isag*, 1.5–6, Dav., *in Isag*, 88.14) = ապացոյց (Porph., *Isag* arm., 133, Dav., *in Isag* arm., 16.24)
ἀπόδοσις “presentation” (Porph., *Isag*, 1.5–6, Dav., *in Isag*, 88.14) = բացատրութիւն (Porph., *Isag* arm., 133, Dav., *in Isag* arm., 16.24)
γενικώτατος “most general” (Porph., *Isag*, 1.5–6, Dav., *in Isag*, 87.7) = սեռականագոյն (Porph., *Isag* arm., 133, Dav., *in Isag* arm., 14.10)
εἰδικώτατος “most special” (Porph., *Isag*, 4.13–14, Dav., *in Isag*., 87.18) = տեսակագոյն (Porph., *Isag* arm., 146, Dav., *in Isag* arm., 84.17)
εἰδοποιός “specific” (Porph., *Isag*, 8.15–16, Dav., *in Isag*., 177.3) = տեսակարար (Porph., *Isag* arm., 141, Dav., *in Isag* arm., 188.15)
ψιλὴ ἐπίνοια “bare thought” (Porph., *Isag*, 1.10–11, Dav., *in Isag*, 110.24) = սոսկ մտածութիւն (Porph., *Isag* arm., 133, Dav., *in Isag* arm., 40.22)
ἰδιαίτατα (διαφορά) “most proper (difference)” (Porph., *Isag*, 8.19, Dav., *in Isag*, 179.1) = յատկեղ (տարբերութիւն) (Porph., *Isag* arm., 141, Dav., *in Isag* arm., 122.18)
ἰδιότης “proper feature” (Porph., *Isag*, 7.21–23, Dav., *in Isag*, 204.20) = յատկութիւն (Porph., *Isag* arm., 140, Dav., *in Isag* arm., 174.29)
ὑπογραφή “delineation” (Porph., *Isag*, 3.19–20, Dav., *in Isag*, 94.1) = ենթագրութիւն (Porph., *Isag* arm., 136, Dav., *in Isag* arm., 24.26)
ὑφίσταμαι “subsist” (Porph., *Isag*, 1.10–11, Dav., *in Isag*, 110.24) = ենթակայանամ, (Porph., *Isag* arm., 133, Dav., *in Isag* arm., 40.24)
ἄτομος = անհատ (*passim*) “individual”; ἀχώριστος = անանջատական (*passim*) “inseparable”; γένος = սեռ (*passim*) “genus”; διαφορά = տարբերութիւն (*passim*) “difference”; εἶδος = տեսակ (*passim*) “species”; ἴδιον = յատուկ (*passim*) “proper”; κατηγορούμενον = ստորոգեալ (*passim*) “predicate”; συμβεβηκός = պատահումն (*passim*) “accident”; χωριστός = անջատական (*passim*) “separable”.

3. *Reconstruction of the Last Passage of David's* Commentary

The last passage of the treatise entitled Περὶ κοινωνιῶν καὶ διαφορῶν τῶν πέντε φωνῶν “On the common and different features of the five terms” (Dav., *in Isag*, 208.1) comprises only the comparison of the γένος with each of the other four ‘terms’ (φωναί). The Armenian version has a continuation (Dav., *in Isag* arm., 200.2–202.23): the remaining four terms are compared with each other[25] whereas the last pages of the Greek original of David's commentary are absent from the edition.

[25] David's Greek passage containing general considerations concerning the further comparison and the calculation of their number (Dav., *in Isag*, 218.32–219.25) is not presented in the translation.

Busse states that the continuation is the same as in Elias' *Commentary on the Isagoge*.[26] The continuation in the Armenian version may be characterized as an abridged version of the last passage in Porphyry's *Isagoge* (Porph., *Isag*, 18.10–22.13) and of Elias' commentary as well.

But the text most similar to the Armenian passages having no parallels in the Greek original is the last section in the *Dialectica* by John of Damascus (7th–8th centuries),[27] which manifests the influence of David's treatises, with slight differences and some phrases absent in the Armenian. This means that David's Armenian version on the one hand and John of Damascus' on the other have preserved the corresponding passages of the Greek original of David's *In Isag*. This makes it possible to reconstruct the original state of David's text.[28] Many sentences in John and David's Armenian version sound identical. Citing one paragraph is sufficient for presenting the relations of all the mentioned texts: հասարակութիւն տարբերութեան և տեսակի՝ եթէ հանգիտաբար ունականան, եթէ միշտ առընթեր զոն՝ որոց ընդունականն զոն "Common to a difference and a species is that they are participated in equally, that they are always present in what participates in them" (Dav., *in Isag* arm. [1976], 200.2–4) = κοινὰ διαφορᾶς καὶ εἴδους ὅτι ἐπίσης μετέχονται· ὅτι ἀεὶ πάρεστιν οἷς μετέχονται (Damasc., *Dial*, 24.2–3).

The corresponding passages in Porphyry's and Elias' texts are longer (the same two 'common features' are illustrated by examples): κοινὸν τοίνυν διαφορᾶς καὶ εἴδους τὸ ἐπίσης μετέχεσθαι· ἀνθρώπου τε γὰρ ἐπίσης μετέχουσιν οἱ κατὰ μέρος ἄνθρωποι καὶ τῆς τοῦ λογικοῦ διαφορᾶς. κοινὸν δὲ καὶ τὸ ἀεὶ παρεῖναι τοῖς μετέχουσιν· ἀεὶ γὰρ Σωκράτης λογικός, καὶ ἀεὶ Σωκράτης ἄνθρωπος "Common to difference and species is the fact that they are participated in equally; particular men participate equally in man and also in the difference of rational. Also common to them is the fact that they are always present in what participates in them; for Socrates is always rational and Socrates is always man" (Porph., *Isag*, 18.10–14); εἴπωμεν οὖν κοινὰ εἴδους καὶ

[26] Elias, *in Isag*, 100.27–107.1. Busse interrupts here David's text (Dav., *in Isag*, 219.25), adding a note: "reliqua cum Elia congruunt".

[27] Damasc., *Dial*, 24.1–29.9. See also Benakis (1981); the author claims that John has cited David's *Commentary on the Isagoge*.

[28] In the synopsis I had reconstructed David's text based on Porphyry, but later I found out that John of Damascus is much closer to the Armenian version. I hope that a further collation of the *Dialectica* with David's Armenian version could shed some light on the difficult question of the origin of the discrepancies between the two versions of the *Commentary on Porphyry's Isagoge*.

διαφορᾶς. λέγει οὖν ὁ Πορφύριος κοινὰ αὐτῶν δύο, πρῶτον μὲν τὸ ἐπίσης μετέχεσθαι· τοῦ γὰρ ἀνθρωπείου εἴδους ἐπίσης μετέχει πᾶς ἄνθρωπος καὶ ἐπίσης τοῦ λογικοῦ. δεύτερον κοινὸν αὐτῶν τὸ ἀεὶ μετέχεσθαι αὐτά. ἀεὶ γὰρ ὁ Σωκράτης ἄνθρωπος καὶ ἀεὶ λογικός "Now let us state the common features of difference and species. Porphyry says that their common features are two: the first is the fact that they are participated in equally; every man participates equally in the human species and also equally in the rational. Their second common feature is the fact that they are always participated in; for Socrates is always man and always rational" (Elias, *in Isag*, 101.2–7).

4. *Manuscript Traditions*

4.1. *Greek*

As to the history of the Greek and Armenian versions, the former, judging from A. Busse's edition, seems quite uniform. However some samples of readings of the manuscripts not used by Busse in the edition, represented in his introduction (Dav., *in Isag*, pp. ix–xix), in which there are readings coinciding with the Armenian version, suggest that a closer comparison with the Armenian version might confirm the authenticity of more Armenian readings. Here are the results of my collation of those readings with the Armenian:

A (*Urbinas gr.* 35)
ἐρωτώμενοι—εἶδος (Dav., *in Isag*, 85.30–31) // A om. = arm. (Dav., *in Isag* arm., 12.12)
ἐρωτώμενοι—οὐσιῶδες (Dav., *in Isag*, 85.32–86.2) // A om. = arm. (Dav., *in Isag* arm. [1976], 12.13)

B (*Parisinus gr.* 2089)
εὑρίσκεται (Dav., *in Isag*, 81.9) // B γίνεται ~ arm. գոլով (Dav., *in Isag* arm. [1976], 2.19)
γάρ (Dav., *in Isag*, 81.18) // B om. = arm. (Dav., *in Isag* arm. [1976], 4.16)
τινες (Dav., *in Isag*, 81.25) // B δύο = arm. երկուք ոմանք (Dav., *in Isag* arm. [1976], 4.25)
διαφόρῳ ὀνόματι λεγόμενοι (Dav., *in Isag*, 81.25–26) // B διάφορα ὀνόματα ἔχοντες = arm. զանազան անուանս ունելով (Dav., *in Isag* arm. [1976], 4.25)
῾Ομήρου (Dav., *in Isag*, 82.8–9) // B ὁμηρικούς = arm. հոմերականաց (Dav., *in Isag* arm. [1976], 6.2)

ἡ […] διαίρεσις ζητεῖται (Dav., *in Isag*, 82.25) // B τὴν […] διαίρεσιν ζητοῦμεν, cf. arm. […] զբաժանումն խնդրեն (Dav., *in Isag* arm. [1976], 6.20)
καὶ τοῦτο πιστοῦται ἐξ αὐτοῦ· καὶ γὰρ αὐτὸς λέγει ἐν τῷ προοιμίῳ ὅτι ἀναγκαῖόν ἐστιν εἰπεῖν τί γένος καὶ τί εἶδος καὶ τί διαφορὰ καὶ τί ἴδιον καὶ τί συμβεβηκός (Dav., *in Isag*, 83.13–15) // B om. = arm. (Dav., *in Isag* arm. [1976], 8)
γάρ (Dav., *in Isag*, 87.4) // B + τὸ παρὸν σύγγραμμα = arm. առաջիկայ շարագրութիւնս (Dav., *in Isag* arm. [1976], 14.4)

D (*Ambrosianus gr.* D 47 inf.)
γάρ (Dav., *in Isag*, 87.4) // D + τὸ παρὸν σύγγραμμα = arm. առաջիկայ շարագրութիւնս(Dav., *in Isag* arm. [1976], 14.4)

L (*Laurentianus gr.* 72, 5)
διαφόρῳ ὀνόματι λεγόμενοι (Dav., *in Isag*, 81.25–26) // L διάφορα ὀνόματα ἔχοντες = arm. զանազան անուանս ունելով (Dav., *in Isag* arm. [1976], 4.25)
ἡ […] διαίρεσις ζητεῖται (Dav., *in Isag*, 82.25) // L τὴν […] διαίρεσιν ζητοῦμεν, cf. arm. […] զբաժանումն խնդրեն (Dav., *in Isag* arm. [1976], 6.20)
πρᾶξις (Dav., *in Isag*, 83.6) // L παροῦσα πρᾶξις ~ arm առաջիկայ (Dav., *in Isag* arm., 6.31)

M (*Monacensis gr.* 399)
πρᾶξις (Dav., *in Isag*, 83.6) // M παροῦσα πρᾶξις ~ arm առաջիկայ (Dav., *in Isag* arm. [1976], 6.31).

As to the relation of the Armenian version to the manuscript tradition represented in Busse's edition, it is obvious that MS V (*Vaticanus gr.* 1470) has the most of the common readings with it: in 33 cases it alone confirms the readings of the Armenian version, in three cases together with MS K (*Marcianus gr.* 599), in six cases with MS T (*Vaticanus gr.* 1023). MS T alone corresponds to the Armenian in nine, K in seven, K and T together, in six cases. The complete list of common readings will appear in the introduction to my edition of David's *in Isag*.

4.2. *Armenian*

The history of the Armenian text too is uniform. The study of 46 manuscripts kept in Mashtots Matenadaran in Erevan, two manuscripts of David's commentary kept in Bibliothèque nationale de France, and two manuscripts from the library of Vienna Mechitharists[29] has revealed

[29] MSS P242 (1r–132r), P240 (18v–97r), W263 (247r–273v), W656 (8r–171r),

different readings reflecting mainly scribal mistakes. There are no differences in chapter division. Some different readings supported by the Greek original make it possible to propose emendations to the published texts. The most important in this respect is manuscript M1746 which alone or in combination with various manuscripts contains a series of correct readings, e.g.:

ἀσάφεια (Dav., *in Isag*, 92.22) = M1746, M8722 (ան erased), M1751 անհաւաստութեան // *alii*, Dav., *in Isag* arm. [1976], 24.4, Dav., *in Isag* arm. (1932^{2}), 169 հաւաստութեան.

γένει χρήσιμον (Dav., *in Isag*, 100.17) = M1746, M8722 սեռին պիտանացու// M1500 սեռ// *alii*, Dav., *in Isag* arm. [1976], 32.9, Dav., *in Isag* arm. (1932^{2}), 174 բարին.

ἡδὺν πόνον (Dav., *in Isag*, 105.16) = M1746, M8722, P242, P240, M1751, M6897, M1753, M1500, M1738, M1811, M3683 M1808, M1826 հեշտ ցաւ// M5205, M2368 հեշտացաւ > հեշտ ցաւ (ա deleted) // *alii*, Dav., *in Isag* arm. [1976], 134.28, Dav., *in Isag* arm. (1932^{2}), 175 հեշտացաւ // M1716 հեշտացաւ, *supra lin*. հեշտ ցաւ.

ἔχομεν (Dav., *in Isag*, 112.31) = M1746, M8722 (*supra lin*. սա), M1500 ունիմք// M1753, M1750, M1687, M1808, M1812, M3683 ուսանիմք// M2326, M1716 և ունիմք *supra lineam* սան // *alii*, Dav., *in Isag* arm. [1976], 44.16, Dav., *in Isag* arm. (1932^{2}), 181 և ուսանիմք.

It is also possible to make some emendations without any manuscript support, merely on the basis of the Greek readings:

τριῶν ὄντων τρόπων "the modes [of incertitude] being three" (Dav., *in Isag*, 92.21–22) = *scripsi* գ ելոց // *omnes* (Dav., *in Isag* arm. [1976], 24.4) գրելոց/գրեցելոց.

M1746 (83r–158r), M2326 (161r–240r), M1716 (90r–158v, with *scholia* in the margins), M1751 (65v–121v), M1766 (68r–129r), M5205 (14r–79r, with *scholia* in the margins), M1748 (65v–121r), M6897 (152v–210v), M1715 (71r–133r), M8722, M1753 (106r–185r), M8522 (63r–127v, om. 03.14–6.9), M1813 (19r–96r), M1809 (21r–89r), M1500 (1129r–1146r), M1744 (79v–150r), M1916 (19v–84r), M2368 (61v–142v), M3914 (91r–169v), M1742 (175r–247v), M1739 (75v–136v), M1750 (149r–236v), M1738 (279r–330r), M2364 (121r–184r), M1810 (2r–65r), M1811 (4r–45v), M3130 (156r–210r), M2293 (69r–72r), M1687 (2r–106v), M3501 (64r–122v), M1688 (the whole manuscript), M1765 (1r–71r), M4027 (759r–873r), M1858 (52r–82v), M1691 (4r–65v), M1808 (1r–46r), M1826 (201r–263r), M2652 (163r–100v), M1692 (1780, 8r–76v), M1812 (6r–68v), M1996 (142r–249v), M3683 (1r–154r), M5033 (1r–47v), M8214 (1r–36r), M1740 (90v–176r), M1763 (37r–142v), M4008 (19v–95v), M4006 (139r–175v).

5. *Discrepancies Between the Two Versions of David's* Commentary

The discrepancies between the two versions are incomparably more numerous and significant than the *variae lectiones* within the Greek and Armenian manuscript traditions. They may be explained in three possible ways: a free treatment of the original by the translator (which contradicts the principle of literal translation); the history of the Greek text; the history of the Armenian text. In some cases it is possible to point to one of these particular reasons, whereas in many cases it is quite difficult.

5.1. *Obvious Changes in the Armenian Version*

In some cases it seems obvious that the discrepancies between the two versions have appeared within the Armenian tradition, but it is not always easy to distinguish who is responsible for the changes in the Armenian version, the translator himself, or later scribes and editors. Nevertheless sometimes it seems possible.

5.1.1. *Changes made by the Translator*

1) I believe that some discrepancies between the two versions may be explained by the change of the text by the translator; this particularly concerns cases in which he has added words to clarify his literal translation, or has translated one word with a doublet of synonyms. In Dav., *in Isag*, 88.15, the term ἔμψυχος, when occurring for the first time, is rendered by ներանձնական [...] այս ինքն շնչական ("animate [...], that is breathing", Dav., *in Isag* arm. [1976], 16.25–26).

The first equivalent is a calque figuring in a series of passages, among them, in a citation from Porphyry (Porph., *Isag*, 10.6—Porph., *Isag* arm., 142), whereas the second is its explanation by a common Armenian word. Similar cases are: διακρίνει "distinguishes" (Dav., *in Isag*, 133.19)—տարաղատէ, այս ինքն որոշէ "distinguishes that is defines" (Dav., *in Isag* arm. [1976], 68.16–17); τὸ φλεβότομον "the lancet" (Dav., *in Isag*, 100.27)—երակահատն (Dav., *in Isag* arm. [1976], 32.24, a calque of the Greek word), followed by ἑαυτό, to which in the Armenian text corresponds the normal Armenian նշտրակն; ποῖον "quality" (Dav., *in Isag*, 195.29)—որակ [...], այս ինքն որպիսութիւն "quality that is being of what kind" (Dav., *in Isag* arm. [1976], 156.20). Others are various combinations of synonymous pairs, like: ὁριστή "defined" (Dav., *in Isag*, 138.27)—որոշեալ և սահմանեալ (Dav., *in Isag* arm.

[1976], 74.27–28, two synonyms). Such obvious additions by the Armenian translator often begin with այս ինքն "that is".

2) In Dav., *in Isag*, 201.1, 'substantial items' (τὰ οὐσιώδη) are opposed to 'post-substantial items' (τὰ ἐπουσιώδη 201.2), the Armenian equivalent of which would be գոյեղք[30]—մակագոյեղք (Dav., *in Isag* arm. [1976], 166.17–19), but the Armenian version reads յատկեղք[31] instead of գոյեղք, which in an obvious corruption.

Most of the passages of the Greek original which are absent from the Armenian version (listed in notes 5–7)[32] seem to be omitted in the course of translation.

5.1.2. *Made in the Course of the History of the Armenian Text*

1) Some additions in the Armenian text having the form of repetitions or résumés of the previous passages may be a result of the work of later Armenian editors. E.g. the phrase եթէ 'Ստորոգութիւնքն' Արիստոտէլի յամենայն իմաստասիրութիւնս պիտոյանան "if Aristotle's *Categories* contributes to all philosophy" (Dav., *in Isag* arm. [1976], 14.31–32) is repeated in Dav., *in Isag* arm. [1976], 14.34–35, whereas in the Greek it is present only in Dav., *in Isag*, 86.24–25. In Dav., *in Isag*, 156.30, the second phrase, "And so much concerning the fact that being is not a genus", is present in both versions (καὶ τοσαῦτα μὲν ὑπὲρ τοῦ μὴ εἶναι τὸ ὂν γένος Dav., *in Isag* arm. [1976], 92.24–25 Եւ արդ այսոքիկ յաղագս ոչ գոլոյ զէակն սեռ). But an editor of the Armenian version has added the following phrase before it, containing no additional information: Ապա ուրեմն յասացելոցս երևի, թէ ոչ կարօղ գոյ էակն սեռ գոլ "Thus it is obvious from the words said that being cannot be a genus" (Dav., *in Isag* arm. [1976], 92.23–24). In Dav., *in Isag*, 122.32, the following phrase is added in the Armenian version: հոմանունութիւն մայր է մոլորութեան և երկբայութեան "homonymy is the mother of error and ambiguity" (Dav., *in Isag* arm. [1976], 58.14–15).

---

[30] Cf. Dav., *in Isag* arm. (1976), 120.15, 16, 18, 25, 122.9, 124.3, 5, 17, 126.25, 26, 28, 132.29, 136.12, 148.1, 160.6, 20.

[31] A term invented for rendering ἡ ἰδιαίτατα διαφορά (Dav., *in Isag* [1976], 112.11) "most proper difference".

[32] At least the passages the authenticity of which in the Greek text is proved by parallels in other commentaries, see below, 5.2.1, points 1, 2 and the cases listed in note 34.

2) To a passage speaking about the practice of pupils ascribing their own writings to their teachers, as the Pythagoreans did to Pythagoras (Dav., *in Isag*, 82.14–16) the Armenian adds the following example: որպէս Պղատոն զՍոկրատայն ի վերայ իւրոց շարագրածաց մակագրեաց ("as Plato inscribed Socrates' name on his writings",[33] Dav., *in Isag* arm. [1976], 6.10–11). This addition seems to be a result of later edition. In a similar passage in the *Commentary on the Categories* discussing 'genuine' and 'spurious' writings, David speaks about the ascription of the works of Socrates' followers to him, likewise those of Pythagoras' followers to Pythagoras: δι' εὐγνωμοσύνην μαθητῶν τὰ οἰκεῖα συγγράμματα τοῖς οἰκείοις διδασκάλοις ἀνατιθέντων, ὡς τὰ Πυθαγόρου καὶ Σωκράτους ἐπιγραφόμενα βιβλία μὴ ὄντα Σωκράτους ἢ Πυθαγόρου ἀλλὰ Σωκρατικῶν καὶ Πυθαγορικῶν "because of the gratitude of pupils who ascribe their own writings to their teachers, as books bearing the names of Pythagoras and Socrates are not Socrates' or Pythagoras', but of Socratics and Pythagoreans" (Dav. [Elias], *in Cat*, 128.2–5). The Armenian translation of this passage (Dav., *in Cat* arm. [1980], 222) is quite accurate.

5.1.3. *Ambiguous Cases*

1) The example of 'eagle' is added[34] to the examples of 'man' and 'horse'. Compare in the Armenian version of David's *Prolegomena*: the examples 'man, horse, eagle' (մարդ, ձի, արծուի, Dav., *Prol* arm. [1960], 4.2), while in Greek it is ἄνθρωπος ἢ βοῦς "man or ox" (Dav., *Prol*, 1.21).

2) In Dav., *in Isag*, 84.5–6, 7 ἱπποκένταυρος "horse-centaur" is rendered by եղջերուաքաղ in combination with ձիակապիկ (Dav., *in Isag* arm. [1976], 8.33). One may interpret ձիակապիկ "horse-monkey" as an artificial compound invented by the translator, whereas եղջերուաքաղ (Dav., *in Isag* arm. [1976], 38.6, 50.8, 52.10) is a calque of τραγέλαφος "goat-stag" (Dav., *in Isag*, 108.26, 116.13, 117.23). In Dav., *in Isag*, 68.8, արալէզ occurs, without any equivalent in the Greek version.

In David's *Prolegomena*, too, the situation with the names of these mythical creatures is confused: ἱπποκένταυρος (Dav., *Prol*, 21.7)—արալէզն և եղջերուաքաղն (Dav., *Prol* arm. [1960], 50.24), τραγέλαφος ἢ ἱπποκένταυρος (Dav., *Prol*, 47.1)—եղջերուաքաղն (Dav., *Prol* arm.

---

[33] The Greek equivalent of this phrase would sound **ὥσπερ Πλάτων τὸ Σωκράτους ἐπὶ οἰκείων συγγραμμάτων ἐπέγραψεν* (words in roman type are from David's actual text, words in italics are those reconstructed).

[34] Cf. Dav., *in Isag* arm. (1976), 8.31, 10.9, 38.11, 54.9, 70.8, 92.21, 156.7.

[1960], 108.17), τραγέλαφος (Dav., *Prol*, 1.17)—եղջերուաքաղն և արալէզն (Dav., *Prol* arm. [1960], 2.22). So Thomson's assertion that τραγέλαφος in this text is rendered by the Armenian mythical creature արաւէզն[35] requires some specification.

It is interesting to note that the rest of the instances of adaptations, explaining some topics or replacing them by Armenian examples, noticed by Thomson in the Armenian version of the *Prolegomena*, do not find parallels in our text; namely 'the poet' (Dav., *Prol*, 14.35) is explained as 'Homer' (Dav., *Prol* arm. [1960], 34.34), the name of 'Hector' (Dav., *Prol*, 62.20) is changed into 'Tigran' (Dav., *Prol* arm. [1960], 130.34), the 'nymphs' (Dav., *Prol*, 16.2) are changed into 'angels and demons' (Dav., *Prol* arm. [1960], 38.12),[36] the list of catastrophes (Dav., *Prol* arm. [1960], 33.22) is completed by 'earthquake' (Dav., *Prol* arm. [1960], 76.30), references to 'gymnastics' are omitted, 'Alcibiades' in two cases is expunged, etc.[37]

The Armenian version of our text has preserved the references to many authors, philosophers, historical and mythological figures of Greek antiquity: Pisistratus and the Homeric poems, Pisistratus and Dionysius, Pythia, Heraclitus, Galen, Socrates, Alcibiades, Plato, Antisthenes, Pythagoras, Ajax and Tydeus, Hercules, Achilles, Orestes and his ancestor Tantalus, and Hyllus and his ancestor Hercules.[38]

On the other hand among passages omitted by the translator (or, with less probability, removed by later redactors) there is one dedicated to the correspondence of 'most general items' (τὰ γενικώτατα) and 'most special items' (τὰ εἰδικώτατα) and containing examples concerning Zeus, Tantalus, Pelops, Atreus, Agamemnon and Orestes, where

---

[35] Kendall – Thomson (1983), pp. xix–xx; cf. Thomson (1983), p. 292, where he interprets արալէզ in this context as an equivalent of the two other examples in the Greek version: σκινδαψός "a musical instrument, a word without meaning" and βλίτυρι "twang of a harp-string, hence of a meaningless sound".

[36] The whole sentence is: ոչ միայն մարդ է կենդանի բանաւոր, այլ և հրեշտակք և դևք "It is not only man who is a rational living creature, but also angels and demons" (Kendall – Thomson [1983], p. 39). Amazingly we find its exact Greek equivalent in David's *Commentary on Isagoge*, repeated twice: οὐ μόνον γὰρ ὁ ἄνθρωπός ἐστι λογικόν, ἀλλὰ καὶ ἄγγελος καὶ δαίμων (Dav., *in Isag*, 85.17–18), οὐ μόνον γὰρ ὁ ἄνθρωπος λογικός ἐστιν ἀλλὰ καὶ ἄγγελος καὶ δαίμων (Dav., *in Isag*, 99.15–16 "for not only man is rational, but also angel and demon"), which in both cases is not reflected in the Armenian translation. This means that the Greek *Prolegomena* could have contained this sentence, and that the textual history of David's two treatises is quite complicated.

[37] Cf. Kendall – Thomson (1983), pp. xix–xx; Thomson (1983), pp. 292–296.

[38] Cf. Dav, *in Isag* arm. (1976), 4.36–6.6; 16.37–18.3, 18.21–23; 22.19; 34.20; 34.24; 40.6–7; 38.18, 32; 6.12, 58.26; 42.27, 30–31; 58.22–23, 62.7; 60.5; 62.12–14.

Zeus is characterized as 'the father of men and gods' (Dav., *in Isag*, 153.14–154.19). One cannot exclude the possibility that such a 'pagan Greek' contents of this passage was the reason for its omission.

5.2. *Evidence of Parallel Texts*

In many cases parallel passages in various writings by other commentators of Aristotle help to establish the authenticity of one of the versions. I have managed to discover the following parallels.

5.2.1. *Evidence in Favour of the Authenticity of the Greek Version*

1) The following passage has no equivalent in the Armenian translation: κεφάλαια δὲ ταῦτα λέγονται διότι τὸ κῦρος παντὸς τοῦ λόγου ἐπέχουσιν· ὥσπερ γὰρ ἡ κεφαλὴ τὸ κῦρος παντὸς τοῦ ζῴου ἐπέχει διότι αἱ αἰσθήσεις ἐν αὐτῇ εἰσιν ἢ διότι τὴν βασιλεύουσαν τῶν αἰσθήσεων, φημὶ δὴ τὴν ὅρασιν, αὐτὴ ἔχει, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ταῦτα τὰ λεγόμενα κεφάλαια τὸ κῦρος παντὸς τοῦ λόγου ἐπέχουσιν "And they are called heads because they have power over the whole writing. For as the head[39] has power over the whole animal, since the senses are in it, or since it contains the queen of the senses, I mean the eyesight, in the same manner the so-called heads have power over the whole writing" (Dav., *in Isag*, 80.7-11). A very similar passage in pseudo-Elias witnesses to the fact that it is not a later addition in David's Greek text: κεφάλαια δὲ λέγονται παρὰ τὸ τὸ κῦρος ἐν ἑαυτοῖς ἔχειν· ὥσπερ γὰρ ἡ κεφαλὴ πάσας τὰς αἰσθήσεις ἐν ἑαυτῇ ἔχει καὶ τὴν τούτων βασιλίδα, φημὶ τὴν ὄψιν, οὕτω καὶ ταῦτα ἐν βραχέσι λόγοις τὴν τοῦ ζητουμένου ὁλότητα περισῴζει "and they are called heads because of having power in themselves. For as the head has in itself all the senses and their queen, I mean the eye-sight, likewise they in brief words preserve the wholeness of the question" (ps.-Elias, *in Isag*, 24, § 2).

2) Another passage without any correspondence in the translation is: ἰστέον δὲ ὅτι ἄλλο ἐστὶ διάλυσις καὶ ἄλλο ἀνάλυσις· ἡ μὲν γὰρ διάλυσις ἐπὶ τῶν μερῶν λέγεται, ἡ δὲ ἀνάλυσις ἐπὶ τῶν τεσσάρων στοιχείων. διαφέρουσι δὲ τὰ μέρη τῶν τεσσάρων στοιχείων ὅτι τὰ μέρη οἰκείαν περιγραφὴν ἔχουσι καὶ περιωρισμένα εἰσί (καὶ γὰρ περιώρισται πόθεν ἕως ποῦ ἐστιν ἡ χεὶρ καὶ πόθεν ἕως ποῦ ἐστιν ὁ πούς), τὰ δὲ τέσσαρα στοιχεῖα οὐκ ἔχουσι περιγραφὴν οὐδέ εἰσι περιωρισμένα·

[39] Play on words, the primary meaning of κεφάλαιον is "head".

οὐδὲ γάρ ἐστι περιωρισμένον πόθεν ἕως ποῦ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἐστὶ τὸ ὕδωρ καὶ πόθεν ἕως ποῦ ἡ γῆ καὶ πόθεν ἕως ποῦ τὸ πῦρ καὶ πόθεν ἕως ποῦ ὁ ἀήρ. ταῦτα μὲν ἐν τούτοις "And it should be known that *dialysis* and *analysis* are different things, for *dialysis* is mentioned when the matter concerns parts, and *analysis*, when the matter concerns the four elements. And parts differ from the four elements, for parts have their own delimitation and are marked out by boundaries [for it is marked, from where to where is the hand, and from where to where is the foot], but the four elements have no delimitation, nor they are marked out by boundaries. For it is not marked out by boundaries, from where to where in man there is water, and from where to where there is earth, and from where to where there is fire, and from where to where there is air. This is how the matter stands" (Dav., *in Isag*, 89.15-23). Its authenticity in the Greek version is confirmed by the following parallel in pseudo-Elias: διαφέρει δὲ διάλυσις ἀναλύσεως· διάλυσις μέν ἐστιν ἡ παντελὴς τοῦ σώματος φθορά, ἀνάλυσις δὲ ἡ εἰς τὰ μέρη τομή. διαφέρει δὲ καὶ στοιχείον μέρους· τὸ μὲν γὰρ μέρος περιγράφεται, οἷον χείρ, τὸ δὲ στοιχεῖον ἀπερίγραπτόν ἐστὶ διότι κράσει εἰσὶν ἐν ἡμῖν ταῦτα "*Dialysis* differs from *analysis; dialysis* is the complete destruction of the body, while *analysis* is division into parts. And an element differs from a part, for a part is delimited, as hand, whereas an element is non-delimitable, for in us they are fused together" (ps.-Elias, *in Isag*, 26, § 20–21).[40]

3) τοῦ μὲν ἀνθρώπου ἴδιον εἶναι τὸ γελαστικόν, τοῦ δὲ ἵππου τὸ χρεμετιστικόν "laughing is a property of man, and neighing is a property of horse" (Dav., *in Isag*, 85.6–7). The second component of this passage is not reflected in the translation (Dav., *in Isag* arm. [1976], 10.21, որպէս յորժամ մարդոյ ասեմք յատուկ զոլ զծիծաղականն "as when we say that laughing is proper to man"), whereas: λέγονται ἴδια, ὡς τὸ γελαστικὸν τῷ ἀνθρώπῳ, τὸ χρεμετιστικὸν τῷ ἵππῳ, "they are called properties, as laughing of man, neighing of horse" (ps.-Elias, *in Isag*, 36, § 17).[41]

4) There is confusion in the Armenian version between Pisistratus and Dionysius; when mentioning Pisistratus it adds "the tyrant of the

[40] Cf. other similar cases: Dav., *in Isag*, 80.18–81.3—ps.-Elias, *in Isag*, 24, § 4–5; Dav., *in Isag*, 83.13–15—ps.-Elias, *in Isag*, 25, § 2–3; Dav., *in Isag*, 83.26 (02.12)—ps.-Elias, *in Isag*, 25, § 6; Dav., *in Isag*, 89.9–10—ps.-Elias, *in Isag*, 26, § 14; Dav., *in Isag*, 96.4–9—ps.-Elias, *in Isag*, 28.7; Dav., *in Isag*, 96.15–16—ps.-Elias, *in Isag*, 28, § 8.

[41] See another similar case: Dav., *in Isag*, 125.4–126.5—Elias, *in Isag*, 52.28–53.15.

Sicilians" (առ Պիսիստրատոսիւ բռնաւորին սիկիլացւոց, Dav., *in Isag* arm. [1976], 4.36–6.1). In reality Pisistratus was the tyrant of Athens, and Dionysius was the tyrant of Syracuse (in Sicily). These characterizations could have existed in the Greek original, cf. ἐν Συρακούσαις πρὸς Διονύσιον τὸν μέγαν τύραννον ὄντα "in Syracuse, to Dionysius the Great who was tyrant" (Olymp., *in Alcibiad*, 2.97–98); οὕτως οὖν Ἰοβάτης ὁ τῆς Λιβύης βασιλεὺς ἐραστῆς ἐγένετο τῶν Πυθαγορικῶν συγγραμμάτων καὶ Πτολεμαῖος ὁ ἐπίκλην Φιλάδελφος τῶν Ἀριστοτελικῶν καὶ Πεισίστρατος ὁ τῶν Ἀθηναίων τύραννος τῶν Ὁμηρικῶν <καὶ> χρημάτων δωρεαῖς ἔσπευδον ταῦτα συναγαγεῖν "So Iobates the king of Libya became fond of the Pythagorean, Ptolemy called Philadelphus, of the Aristotelian, and Pisistratus, the tyrant of Athens of the Homeric writings and they hastened to gather them" (Olymp., *Prol*, 13.13–16). The confusion could occur in the course of the transmission history of the Armenian text. That it is not a translator's mistake is evident from another passage where the same Pisistratus is mentioned; it corresponds to the Greek μὴ δῶμεν τῷ Διονυσίῳ στρατὸν ἵνα μὴ τυραννήσῃ ὡς ὁ Πεισίστρατος "let us not give Dionysius an army, so that he will not become a tyrant like Pisistratus" (Dav., *in Isag*, 88.24–25) and starts with the appeal Արք աթենացիք "Athenian men" (Dav., *in Isag* arm. [1976], 18.1) which goes back to **ἄνδρες Ἀθηναῖοι*, not preserved in the original.

5) In lecture 2, David speaks of thirteen rhetorical issues (στάσεις, Dav., *in Isag*, 83.27), the same number is mentioned by pseudo-Elias (ps.-Elias, *in Isag*, 25, § 6), whereas in David's Armenian version the issues are claimed to be fourteen (Dav., *in Isag* arm. [1976], 8.18–19). This may be a result of the confusion of the Armenian letters գ ('3') and դ ('4').

5.2.2. *Evidence in Favour of the Authenticity of the Armenian Version*

1) In the list of the eight 'chapters' (κεφάλαια) of the introductory discussion, the third and the fourth are τὸ γνήσιον, ἡ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς "genuineness, explanation of the title" (Dav., *in Isag*, 80.12); in the Armenian version they are mentioned in reverse order (Dav., *in Isag* arm. [1976] 2.7–8). In the commentary by Elias too ἡ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς (Elias, *in Isag*, 38.32–39.3) precedes τὸ γνήσιον (Elias, *in Isag*, 39.4–19), the same is the situation in pseudo-Elias (ps.-Elias, *in Isag*, 24, § 9–10; 27, § 3, 9–10), whereas Ammonius lists ἡ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς after τὸ γνήσιον (Ammon., *in Isag*, 21.8–9). The order of David's Armenian version is twice confirmed by David's further discussion (the discussion of writings in general and of Porphyry's

writings in particular): αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς (Dav., *in Isag*, 81.5–12, 91.22–92.15) precedes τὸ γνήσιον (Dav., *in Isag*, 81.12–82.20, 92.16–23).

2) "And in the fourth way writings become spurious because of the gratitude of pupils towards their teachers" (վասն բարեմտութեան աշակերտաց առ իւրեանց վարդապետսն, Dav., *in Isag* arm. [1976], 6.8–9), the Greek is δι' εὔνοιαν τοῦ οἰκείου διδασκάλου "because of gratitude toward their teacher" (Dav., *in Isag*, 82.13–14). The authenticity of the Armenian reading is supported by the following passage in Olympiodorus: δι' εὔνοιαν τῶν μαθητῶν "because of the gratitude of pupils" (Olymp., *Prol*, 13.8). Cf. also the above-cited δι' εὐγνωμοσύνην μαθητῶν τὰ οἰκεῖα συγγράμματα τοῖς οἰκείοις διδασκάλοις ἀνατιθέντων… "because of the gratitude of the pupils who ascribe their own writings to their teachers" (Dav. [Elias], *in Cat*, 128.2–3).

3) Διακρίνονται δὲ τὰ γνήσια συγγράμματα τῇ τε ὕλῃ καὶ τῷ εἴδει· τῇ ὕλῃ μὲν τῇ φράσει ἤγουν ταῖς λέξεσι, τῷ εἴδει δὲ τοῦτ" ἔστι τοῖς **νοήμασι* "But genuine writings are distinguished by matter and by form. By matter [means] by style and by expression, and by form [means] by thoughts" (Dav., *in Isag*, 82.20–22). My emendation **νοήμασι* is based upon the Armenian ըստ տեսակի՝ ըստ մտածութեանց[42] "by form [means] by thoughts" (Dav., *in Isag* arm. [1976], 6.18–19), while the transmitted Greek text reads

θεωρήμασι "by argumentations". The following parallels corroborate the Armenian reading corresponding to **νοήμασι:* εἰ νόθον ἢ γνήσιον τοῦ φιλοσόφου τὸ βιβλίον[43] (πολλοὶ γὰρ αὐτῶν συντιθέντες ἐπέγραφον τῷ 'Αριστοτέλους ὀνόματι, οὓς ἐλεγκτέον ἔκ τε τοῦ εἶδους καὶ τῆς ὕλης· εἶδος μὲν οὖν ἐστιν ἡ ποικιλία τῶν νοημάτων…) "Whether the book of a philosopher is genuine or spurious (for many of them having composed [books], entitled them by Aristotle's name, and they are to be refuted from the point of view both of form and of matter; form is the diversity in expressing thoughts…)" (Ammon., *in Cat*, 8.2–4); συνταγματικὰ δὲ καλοῦμεν ὅσα μετὰ τῶν νοημάτων καὶ λέξιν ἔχει κεκοσμημένην καὶ φράσιν κεκαλλωπισμένην πρέπουσαν τοῖς συγγράμμασιν "We call treatises those which together with thought

[42] The 1976 edition reads in singular, մտածութեան, but the readings of MS M1746, supported by the plural in Greek, suggest the emendation մտածութեանց.

[43] Gr. εἰ νόθον ἢ γνήσιον too confirms "if they are spurious or genuine" of the Armenian version (թէ խորթք իցեն, թէ հարազատք), while the Greek reads τὰ γνήσια συγγράμματα.

have ornate style and elegant expression fitting to such writings" (Olymp., *Prol*, 6.30–33).

4) 'Αχώριστον [συμβεβηκὸς] δὲ ὡς τὸ λευκὸν τοῦ κύκνου καὶ τὸ μέλαν τοῦ κόρακος "inseparable [accident], like being white of a swan and being black of a raven" (Dav., *in Isag*, 84.32–85.1), while the Armenian version reads: անանջատական՝ որպէս արծռունկն, պնչատ "and inseparable [accident], like hook-nosed, snub-nosed" (Dav., *in Isag* arm. [1976], 10.18–19), and it is confirmed by Porphyry: τὸ δὲ γρυπὸν ἢ σιμὸν εἶναι κατὰ συμβεβηκός "but being hook-nosed or snub-nosed hold by accident" (Porph., *Isag*, 9.13–14). The reconstructed original reading would be *ἀχώριστον δὲ ὡς *γρυπὸν* ἢ *σιμόν*.

5) զՅամղիքոս. վասն զի աստուածաբանութեան[44] [...] պարապէր "Iamblichus, for he occupied himself with theology" (Dav., *in Isag* arm. [1976], 22.21–22), but περὶ τὰ θεῖα ἐνησχολεῖτο "he occupied himself with the divine" (Dav., *in Isag*, 92.6–7). The Armenian reading is supported by the following parallel: 'Ιάμβλιχος [...] ἐθεολόγησεν "Iamblichus theologized" (ps.-Elias, *in Isag* 27, § 7); so it is possible to reconstruct the original Greek reading: *περὶ *θεολογίαν* ἐνησχολεῖτο.

6) Քանզի ասես կարող զոլ զքեզ ինքն՝ կամ ի սոսկ մտածութեանց զոլ յառաջիկայս, որպէս կարծեցին զոլ շնականքն, և կամ ենթակայացեալք, խնդրել և քննել "For you say that you yourself can inquire if the points at issue are in bare thought, as the Cynics considered to be, or if they subsist" (Dav., *in Isag* arm. [1976], 40.21–24). There is no **ὥσπερ ἐνόμισαν εἶναι οἱ Κυνικοί* in the Greek text (Dav. *in Isag*, 110.23–24), but such a passage could have been written by David, cf. οἱ μὲν γὰρ ἔλεγον ὑφεστάναι τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη, ὡς Πλάτων καὶ 'Αριστοτέλης [...], 'Αντισθένης δὲ ὁ Κυνικὸς ὁ τοῦ Διογένους διδάσκαλος ἔλεγεν μὴ εἶναι τὰ καθόλου "For some said that genera and species subsist, as Plato and Aristotle [...], but Antisthenes the Cynic, the disciple of Diogenes said that there are no universals" (Elias, *in Isag*, 47.12–15).

7) The half-page text dedicated to the correspondence between τὸ ἥμισυ "the half" and τὸ διπλάσιον "the double" (Dav., *in Isag*, 111.32–112.8) is summed up in the following short sentence of the translation: զի՞նչ են բաղզանութիւնքն՝ կրկնապատիկն առ կէսն, և կիսոյն առ կրկնապատիկն "What is relation? Double in regard to half and

[44] We correct the corrupt reading of the 1976 edition աստուածաբանութեամբ, on the base of the majority of manuscripts.

half in regard to double" (Dav., *in Isag* arm. [1976], 42.33–34),[45] which finds a very close parallel in the *Dialectica* by John of Damascus: ὡς δὲ σχέσιν ἔχοντα πρὸς ἄλληλα […] τὸ γὰρ μέγα πρὸς τὸ μικρὸν λέγεται μέγα καὶ τὸ διπλάσιον πρὸς τὸ ἥμισυ "like having relation to each other […] for big is called big in regard to small and double [is called double] in regard to half" (Damasc., *Dial.*, 50.73–76). This parallel may witness to the authenticity of the Armenian passage and to the fact that the Greek text was later expanded.

8) Μὴ δῶμεν τῷ Διονυσίῳ στρατὸν ἵνα μὴ τυραννήσῃ ὡς ὁ Πεισίστρατος "let us not give Dionysius an army, so that he will not become a tyrant like Pisistratus" (Dav., *in Isag*, 88.24–25). The Armenian (ոչ տացուք Դիոնիսի թիկնապահս, վասն զի և Պիսիստրատոս առեալ բռնացաւ, Dav., *in Isag* arm. [1976], 18.1–3) suggests the following reconstruction: *μὴ δῶμεν τῷ Διονυσίῳ *σωματοφύλακας, ἐπειδὴ* καὶ ὁ Πεισίστρατος *λαβὼν ἐτυράννησεν* "let us not give Dionysius body-guards, for Pisistratus having taken them became a tyrant", which is confirmed by the following similar passage: μὴ δώσομεν Διονυσίῳ φυλακὴν σωμάτων, ἐπειδὴ καὶ Πεισίστρατος λαβὼν ἐτυράννησεν (ps.-Elias, *in Isag,* 26, § 11).

9) One of the three things necessary to be done before interpreting the homonymy of terms is: τρίτον τὴν περὶ τούτου ἐμφανίσαι διδασκαλίαν "third, to explain the instruction about it" (Dav., *in Isag*, 122.32–33)—երրորդ, ստորագրել և սահմանել զայն, յաղագս որոյ բանն է "third, to delineate and to define concerning what is the account" (Dav., *in Isag* arm. [1976], 58.11–12; cf. Elias, *in Isag*, 51.26–27 διορίσαι περὶ οὗ ὁ λόγος κἀκεῖνο ὑπογραφῆς ἢ ὁρισμοῦ ἀξιοῦν "to determine concerning what is the account and to make it worthy of […] delineation or definition").

10) Ἐπειδήπερ ἀνωτέρω ἐζητήσαμεν ὅτι ἀρετὴ ὁρισμοῦ ἐστι τὸ μόνῳ καὶ τῷ αὐτῷ ἁρμόζειν ἤτοι καὶ ἀντιστρέφειν "we inquired above that the virtue of a definition is that it applies to one and the same thing and converts" (Dav., *in Isag*, 133.8–9). The Armenian reads: առաքինութիւն սահմանի ասացաք զոլ զանդրադարձիլն առ սահմանելին "We said that the virtue of the definition is to convert to the definable" (Dav., *in Isag*, arm. [1976], 68.1–2), the exact Greek equivalent of which would be *ἀρετὴ ὁρισμοῦ *εἴπομεν εἶναι* ἀντιστρέφειν *πρὸς τὸ*

[45] The Greek equivalent would sound: *τί δέ ἐστι σχέσις· τὸ διπλάσιον *πρὸς* ἥμισυ *καὶ τὸ ἥμισυ πρὸς διπλάσιον.*

ὁριστόν. Probably the following passage of David's *Prolegomena* is meant: τέλειος ὁρισμός ἐστιν ὁ ἀντιστρέφων πρὸς τὸ ὁριστόν (Dav., *Prol*, 19.10–11)—կատարեալ սահման այն է, որ անդրադարձի առ սահմանելին "a perfect definition is one which converts to the definable"[46] (Dav., *Prol* arm. [1960], 46.9–10).

11) Ὁ ἄνθρωπος ζῷόν ἐστι γελαστικὸν ὀρθοπεριπατητικόν "man is a laughing animal walking erect" (Dav., *in Isag*, 142.14)—մարդ է հետեւակ երկոտանի, ուղղորդագնաց, լայնեղունկն "Man is two-footed walking on foot, walking erect, with flat nails" (Dav., *in Isag* arm. [1976], 78.15–16). There is no **πλατυώνυχος* in the Greek text, whereas it is attested in David's *Prolegomena*: ἄνθρωπός ἐστιν ὀρθοπεριπατητικὸν γελαστικὸν πλατυώνυχον "man is walking erect, laughing, with flat nails" (Dav., *Prol*, 12.16–17)—լայնեղունգն (Dav., *Prol* arm. [1960], 28.33); and in pseudo-Elias: λέγῃ τὸν ἄνθρωπον εἶναι ὀρθοπεριπατητικὸν πλατυώνυχον γελαστικόν "he will perhaps say that man is walking erect, with flat nails, laughing" (ps.-Elias, *in Isag*, 31, § 5).

12) After speaking about the six possible combinations of ἔμψυχον and ἄψυχον, αἰσθητικόν and ἀναίσθητον "animate and inanimate, percipient and non-percipient" (Dav., *in Isag*, 186.20), the Armenian version adds: որոց տրամագծութիւնք լինին այսպէս "the diagrams of which are so" (Dav., *in Isag* arm. [1976], 136.4–5). After this many manuscripts contain diagrams (M1691, M1746, M8722, M1716, M2326, M1766, M1750, M1765, M2652, M1811, M4006, M1739, M4027, M1740, W263, W656). There is no **ὧν διαγράμματα εἰσιν οὕτως* in the Greek text (186.21–22). Cf. in a similar context: καθὼς τὸ διάγραμμα τοῦτο δηλοῖ "as this diagram manifests" (Elias, *in Isag*, 13.16–17). So David's Greek original could have contained a similar phrase.

13) In 12 cases the Armenian version contains exact citations from Porphyry, while in the Greek original the corresponding citations are lacking or incomplete. This means either that the Armenian version reflects a certain stage of the transmission of the Greek original, or that later editors of the Armenian text completed the incomplete citations from Porphyry from Porphyry's Armenian version. At least in three cases (Dav, *in Isag* arm. [1976], 62.23–24, 94.4–5,[47] 110.11–13), in which in the Greek version there are no Porphyrian citations at all, the

[46] Cf. Kendall – Thomson (1983), p. 47: "a perfect definition is one which is reversible with regard to whatever is being defined".

[47] The Greek version contains a different citation from Porphyry.

first possibility seems more probable. So very likely the original Greek David contained these citations.

My attempts to find out the origin of some differences between the Greek and Armenian versions are far from being exhaustive; moreover, they even have no statistical value. They are merely the cases for which I have managed to find an explanation or parallel material in other texts. Analysis of all the multitude of discrepancies between the two versions of such a voluminous writing as David's *Commentary on Porphyry's Isagoge* would be a very difficult task requiring immense efforts.

Obviously, further comparison of David's treatise with parallel Greek texts of other commentators of Aristotle, especially the commentaries on the *Isagoge* by Ammonius, Elias and pseudo-Elias, will reveal many other interesting facts explaining the differences between the Greek original and the Armenian translation of David the Invincible's *Commentary on Porphyry's Isagoge*.

THE ARMENIAN VERSION OF DAVID THE INVINCIBLE'S *COMMENTARY ON ARISTOTLE'S CATEGORIES*

Manea Erna Shirinian

This paper is an attempt to present the primary information (i.e. the data and the macro and micro level research) concerning the Armenian Version of the *Commentary on Aristotle's Categories* ascribed to David the Invincible and to show that there is need for a new edition of this translation as well as of its Greek original. An integral part of this enterprise is the provision of a critical introduction and a textual commentary (mainly on the question of the textual relationships between Greek and Armenian texts), which together will serve as vehicles, at the macro and micro levels respectively, for the elucidation of issues concerning the significance of both texts for: a) ancient philosophy; b) Armenian literature; c) Hellenizing translations. An important part of this project will be the English translation.

Before going into the details of this research one should say a few words about the 'Hellenizing' style of translation to which the commentary belongs. Starting from the second half of the 5th century, the Greek philosophical, grammatical, rhetorical, mathematical, geographical and astronomical works translated by the representatives of the so-called 'Hellenizing school' formed the basis of the beginnings of Armenian science. The artificial language of the Hellenizing translations was not only due to the influence of Greek but was also the result of a deliberate project of creating new technical terms in order to translate complicated philosophical, theological etc. texts.

The preliminary goal of the Hellenizing translations was the creation of handbooks on the sciences of the *trivium* (grammar, rhetoric and dialectic), which were necessary as a step for passing on to the *quadrivium* (arithmetic, geometry, music and astronomy). This was needed to achieve the final aim—the defence of Christianity and the possibility of determining dogmatic controversies.

The investigation of the Hellenizing translations helps to recover some texts which are no longer extant in Greek, to assess the contents of many writings lost in their original and preserved only in Armenian

translation (e.g. certain important works of Philo of Alexandria), and even to restore some literary terms which Armenian literature borrowed from the Greek. In addition, the extreme literalness of the Armenian translations sometimes helps us to choose readings while making critical editions of Greek texts (among them texts of Plato, Aristotle, and the Church Fathers). Even today, when there are chairs of Armenian Studies in many countries, one of the biggest problems of Armenology is that the material which the Armenian sources provide lies, except in few cases, outside the purview of the scholarly world. For example, philosophical writings in Armenian remain relatively unknown to specialists in Greek philosophy.

1. *David the Invincible*

A few words should be said about David the Invincible Philosopher and on the subject of the authorship of the Greek original and of the Armenian Version of the *Commentary on Aristotle's Categories* ascribed to David. There is much scholarly debate on these points.[1] Even in the Armenian tradition there are many unclear questions concerning the person of David and the date of his activity inasmuch as in the Armenian sources there is a confusion among three authors—David the Philosopher, David Nerginac'i and David Harkac'i.[2] N. Bołarean, for example, believed that David the Philosopher lived from 550 to 620 and was the teacher of David Nerginac'i the Invincible who lived in around 590–660.[3]

However, the strong tradition in the Armenian sources cannot be considered as unreliable or as 'Armenian legends'. Moreover, there are some still unpublished[4] writings, the evidence of which should be examined scrupulously and used for elucidating some of the

[1] See for example: Neumann (1829); Kroll (1901); Busse (1904); Khostikian (1907); Arevšatjan (1973); Benakis (1983); Westerink (1967), p. xvi (who considers that "David was a Thessalonian"); Bołarean (1971), pp. 73–76; Kendall-Thomson (1983); Sanjian (1986); Mahé (1990); Wildberg (2003a) *et al.*

[2] As a rule, in Armenian sources David the Philosopher is regarded as an author of the 5th century, while David Nerginac'i (590–660) and David Harkac'i (610?-685?) lived in the 6th and 7th centuries.

[3] Bołarean (1971), p. 73.

[4] Some information from these MSS is published in Širinyan (2004) and Širinyan (2005).

problems. One of them is the so-called *Book of Causes* written by Grigor Abasean,[5] and the other is an erotapocritical collection under the title *Questions and Answers* by Vanakan Vardapet:[6] according to both texts David studied in Athens. The *Questions and Answers* contains an interesting passage about the process of teaching and learning in Athens. Firstly, it provides important information and a detailed description of teaching and learning in the Athenian schools, and secondly, such circumstantial information seems to have been taken from Greek sources. The information provided by the Armenian MSS which contain both these texts will be included in the Introduction to my research.

I agree with those scholars who regard David as a Christian: primarily because of his Christian name,[7] and because he was canonized by the Armenian Church.[8] One can say that the canonization of David by the Armenian Church implies that he prepared the philosophical ground on which Armenian theologians could maintain their views in doctrinal controversies. Secondly, further arguments supporting this statement can be added if we consider David as an apologist and as perhaps the most forward-looking person in the realization of the programme of the Armenian Church, namely the Hellenizing translations, completion of which could serve as a tool in dogmatic controversies. It may be assumed that many Hellenizing translations were made under the patronage of David.

As to the question of the authorship of the commentary under the discussion, it seems that it cannot be treated as David's work. First A. Busse in 1900 and after him Y. Manandean in 1911 attributed it to Elias; then S. Arevšatyan tried to prove that it should be ascribed to David. I do not know whether Elias is the author of it or not, though comparison of this work with the *Definitions of Philosophy* and the commentary on Porphyry's *Introduction* makes it obvious that David is not its author. Furthermore, the author of the Armenian translation differs from the translator (or translators) of those two texts because many important technical terms are translated differently.

[5] MS M1879, 283r, 284v.

[6] MS M4268, 271r–v.

[7] It is known that in those times a name would identify a person as a pagan or a Christian.

[8] David's *Prolegomena Philosophiae* seems to be quite strong evidence for his Christian approach.

For the moment, it is reasonable to think that David brought with him to Armenia not only his own writings but also those that were in use in Byzantium, and that these commentaries were then translated into Armenian. Such an assumption might be confirmed by the method adopted by David (which was common in the curriculum of the Neoplatonic school of Alexandria): before studying the original text, you should get hold of all commentaries on it and start with the most recent of them. That this was the method of David the Invincible is attested by the old Armenian translation of the *Analysis of Porphyry's Introduction to Aristotle's Categories*:

> Եւ գիտելի է, զի "Ստորոգութիւնքն" Արիստոտէլի պիտոյ են մեզ յամենայն իմաստասիրութիւն: Իսկ "Ներածութիւնքս" Պորփիւրի պիտանանան մեզ ի "Ստորոգութիւնքն" Արիստոտէլի, որպէս ի պիտանացումն ուսաք: Ապա ուրեմն պարտ է զառաջիկայ շարագրութիւնս՝ Արիստոտէլի շարագրութեանցն նախադասել:[9]
>
> And it should be known that Aristotle's *Categories* is useful for us for [understanding] philosophy as a whole. And Porphyry's *Introduction* is necessary for us for Aristotle's *Categories*, which we have studied in the [part concerning the] 'usefulness' ['utility']. Thus, the present writing should be placed before Aristotle's writings.

Consequently he insists that before examining Aristotle's *Categories* one should start with Porphyry's *Introduction*:

> Արդ եթէ "Ստորոգութիւնքն" Արիստոտէլի յամենայն իմաստասիրութիւնս պիտանանան, իսկ ի "Ստորոգութիւնսն" Արիստոտէլի պիտանանայ առաջիկայ շարագրութիւնս, ապա ուրեմն եւ յամենայն իմաստասիրութիւնս պիտանանայ առաջիկայ շարագրութիւնս:[10]
>
> If the *Categories* by Aristotle is necessary for studying philosophy as a whole, this writing is necessary for studying Aristotle's *Categories*, and it means that this writing is necessary for studying philosophy as a whole.

From the 5th century onwards, and especially in the Middle Ages, writing commentaries on previous commentaries was a common practice;[11] and that could be a reason to consider that the *Commentary on Aristotle's Categories* was written after the commentary on Porphyry's *Introduction* (or at least translated into Armenian after the *Introduction*—for according to this method one should start from the latest

---

[9] Dav., *in Isag* arm. (1976), 24.9–14.
[10] Dav., *in Isag* arm. (1976), 14.34–16.3
[11] Širinjan (2002).

commentary on the writing in question). Perhaps, taking into account such a method—commentary on previous commentaries—one can even restore the chronology of the surviving interpretations, both the originals and their translations. Therefore one of the main goals while dealing with commentaries, particularly of the 5th–6th centuries, should be an attempt to explore and analyze in more details the method used by an interpreter.[12]

2. *The method of investigation*

In this investigation while comparing the Greek and the Armenian texts I have used the method of comparative analysis; in addition, an *apparatus criticus* including *variae lectiones* and readings taken from various sources was established. The analysis will include the pertinent examination of some technical terms (e.g. 'subtle' writings) in the Armenian, which, I believe, were extant in the Greco-Roman world, an important part of which was Armenia. The research will deal in more detail with the questions connected with the date and authorship of the *Commentary on Aristotle's Categories* as well of the translation; and with the peculiarities of the language of the Armenian translation (Hellenizing style, lexicon etc.). Notes on various questions and a Bibliography will be of course incorporated. The edition will contain different *Indices*: a General Index, an *Index Verborum*, a Greek-Armenian Concordance and an Armenian-Greek Concordance, a List of Armenian neologisms, Sigla and Abbreviations.

1. In the preliminary version of the edition I set both texts in tabular form with parallel alignment (insofar as the two texts allow) to make it easier to see where the Armenian text differs from the Greek, as well as where passages are omitted in the Armenian.
2. *Variae lectiones* were given in the *apparatus criticus*; some notes, which offer explanations for particular cases, I placed in the footnotes on the same page so that the differences between the two texts can be seen without difficulty.

[12] I mean the kind of research done by Jaap Mansfeld (Mansfeld [1994]) and Ilsetraut Hadot (Hadot, I. [1991]).

3. Even where I have my suspicions about the Greek text as it might be reconstructed or retranslated on the basis of the Armenian, I have sometimes accepted it and given a reconstruction in brackets, always putting an asterisk [*] against it.
4. At this stage of the work I did not pay too much attention to the linguistic analysis of the translation because it seems that linguistic peculiarities are more interesting for the narrow circle of Armenologists, and that the aim of our team is to make an edition of wider interest, where the original is more important; so I thought that here I should present a simple comparison of the two texts: i.e. the main question is how the original and the translation differ, what is omitted or added in these two texts. Nevertheless, at a further stage in the investigation it would be worth putting in the footnotes some comments concerning the lexical, syntactic and morphological aspects of the translation.

Before dealing with all these questions one should say that the text under examination is not the only Armenian translation of a commentary on Aristotle's *Categories*: there are at least four. Surprisingly, two of them are presented in the *codex unicus*, M1930, which besides the commentary in question contains a fragment of another interpretation of Aristotle's *Categories*. This fragment (only ten pages of which have survived) stands at the beginning of the manuscript and is of great interest (we shall return to it at the end of the discussion).

3. *Information about the single manuscript M1930, which contains the text of the translation of the* Commentary on Aristotle's Categories

The date of this manuscript is uncertain: Y. Manandean (who found the manuscript in the library of Ejmiacin) considers (on the basis of the script) that it belongs to the 13th century. Some data about the codex can be gathered from its colophons.

The unique manuscript that we have at our disposal—MS M1930—has a lot of corruptions: some of them were caused by time (the lost pages from the beginning and the end—Dav., *in Cat* arm. [1980], 107.1–108.2 and Dav., *in Cat* arm. [1980], 200.8–255.38), and others are due to the scribe who was not skilful enough to read correctly the manuscript that he had in front of him. Some *folios* were displaced when the manuscript was bound: two passages of about the same

length (27r, 2–34r, 3 and 34r, 3–42v,13) have changed places, perhaps because they had been written on a double leaf in the middle of a quire which was folded the wrong way.

Concerning the history of research on the Armenian translation of the *Commentary on Aristotle's Categories* one may say that little attention has been paid to the fact that it exists in two editions. The *editio princeps* was published by Y. Manandean[13] and the second edition by S. Arevšatyan[14] (in the latter edition there is no critical *apparatus*). Collation of these two editions with the manuscript has allowed me to make a series of emendations to the text of both editions in numerous cases where the readings of the Armenian manuscript correspond to the Greek original but have somehow been omitted.

In his edition Y. Manandean changed the places of the aforesaid passages (MS M1930, 27r, 2–34r, 3 and 34r, 3–42v, 13) to correspond to the Greek, so that they should be read in the following order: after 27r, 2 որպէս զի comes 34r, 3 մի́ սուտ ինչ until 42v, 13- զանպաճոյն բառն, then we must go back to 27r, 2 starting with the word մեկնութեանն, and up to 34r, 3 Արիստոտէլականի, and then jump forward to 42v, 14 որ ստորոգութիւնք. One can clearly see that MS M1930 was copied from an earlier manuscript written in uncial letters, as noted by Y. Manandean: "Mistakes due to confusion of similar letters testify that this manuscript was copied from a manuscript written in uncial letters".[15] To this I can add that there are many corrected and erased places in the manuscript made *altera manu* (the ink used by the person who made these corrections is brown, instead of the black ink used by the first hand, and the script looks different). This means that somebody compared this manuscript with another one of the same content, which perhaps belonged to a different manuscript tradition (this is apparent because of many additions made *in margine, supra lineam* and *alia manu* using a different ink). In addition, in many places there are erasures, and words and letters inserted in the erased place. Moreover, the end of the manuscript (2–3 *folios*) is written in a different hand.

It is noteworthy that these improvements cannot always be justified because there are cases where what is in fact the correct reading (which

13 Dav., *in Cat* arm. (1911).
14 Dav., *in Cat* arm. (1980).
15 Dav., *in Cat* arm. (1911), p. v, point 6 (in Russian).

coincides with the Greek original) was believed to be wrong: e.g. 53v ասին = λέγεται, Dav. (Elias), *in Cat*, 141.16 is deleted but the traces of the word are still legible. Without commentary Y. Manandean printed it in bold letters, which means that it is his own addition.

It should be noted that the existing Armenian text does not have the right punctuation, which makes the text in some places incomprehensible: this is one more reason why a new edition is needed.

4. *Comparison of the Greek and the Armenian Texts*

4.1. In comparison with the Greek original the Armenian translation omits passages, of which the longer ones (more than 2–3 lines) are as follows:

Dav. (Elias), *in Cat*, 129.3–133.28
Dav. (Elias), *in Cat*, 140.27–141.15 πνεῦμα γένος—τῶν ὁμωνύμων.
Dav. (Elias), *in Cat*, 146.1–146.9 καὶ αὐτὸ τὸ ἤ μονοσύλλαβον—τὸν δ' ἀπαμειβόμενος.
Dav. (Elias), *in Cat*, 160.2–166.6 οἱ μειονεξίαν—τὴν ἄτομον οὐσίαν.
Dav. (Elias), *in Cat*, 172.1–9 μὴ καθαροῖς καθαροῦ—τὴν διαίρεσιν.
Dav. (Elias), *in Cat*, 177.19–24 εἰ μὲν γὰρ αὐτὸ—οὐσιώδη δηλοῦσι.
Dav. (Elias), *in Cat*, 182.33–183.4 ὕλης γὰρ—τὸ εἰρημένον·
Dav. (Elias), *in Cat*, 189.21–190.3 ἀεὶ ἡ μακρὰ—ἓξ πλεονάζει.
Dav. (Elias), *in Cat*, 198.6–27 ὥσπερ γὰρ καὶ—μὴ μαχόμενοι.

All the omitted passages and words (except the big *lacunae*, when whole pages are omitted) are underlined in the text.

The principal reason, which applies to almost all abridgements of the Hellenizing translations, is the need to produce a clear and concise version accessible to wider circles of readers, out of what could appear to them an almost impenetrable semantic maze, which frequently required the roadmap of the original Greek text in order to navigate one's way ahead. The other main reason was that these abbreviated versions were generally textbooks. Consequently, one might expect them to be much shorter and written in more simple language.

4.2. At the same time the Armenian text contains many additions of some length from which we can perhaps retrieve the original Greek readings. For example it fills *lacunae* in the Greek text:

Dav. (Elias), *in Cat*, 142.35 διαφοράς] + զանազանութեան եղեւ, իսկ յարանունք խորթաբար ունին եւ զհաղորդութիւնս եւ զզանազա-

նութիւնս: [*ἐγένετο, τὰ δὲ παρώνυμα νόθως ἔχουσι τάς τε κοινωνίας καὶ τὰς διαφοράς] Dav. (Elias), *in Cat* arm. (1911), 53.17–19.

Dav. (Elias), *in Cat*, 144.18–19 τὸν ἑκάστου λόγον ** ζῴῳ ἐπὶ ἑκατέρου, τὸν αὐτὸν ἀποδώσει λόγον] զինչ է նոցա երկականչիւր (*sic*) ումեք կենդանին գոլ՝ յատուկ իւրաքանչիւր ումեք բան բացատրեսցէ [*τί ἐστιν αὐτῶν ἑκατέρῳ τὸ ζῴῳ εἶναι, ἴδιον ἑκάστῳ λόγον ἀποδώσει] Dav. (Elias), *in Cat* arm. (1911), 56.16–17 (cf. app. crit. of Dav. (Elias), *in Cat*, 144.18).

Dav. (Elias), *in Cat*, 126.29–127.2 τῷ Πλάτωνι ἡ *χαλεπότης τῶν δογμάτων*, ἡ μέθη, τοῦτο τῷ Ἀριστοτέλει ἡ κατὰ λέξιν ἀσάφεια, δοκιμασίας χάριν] Պղատոնի զինին՝ այսպէս եւ Արիստոտելի ըստ բառիցն անհաւաստութիւն, փորձելոյ սակս: Եւ որպէս դարձեալ Պղատոնի կարծմանն դժանութիւն եւ Ապողղոնի առշեղութիւն նախասացութեանցն՝ այսպէս եւ Արիստոտելի ըստ բառիցն անհաւաստութիւն, կրթութեան սակս + heading of the following lecture: ԸՆԴ ԱՅՍՈՍԻԿ ՀԱՆԴԵՐՁ ԱՍՏՈՒԾՈՎ ԵՒ ԱՌԱՋԻԿԱ ՊՐԱԿՔՍ.[16] ՊՐԱԿՔ Ժ [*τῷ Πλάτωνι οἶνον, τοῦτο καὶ τῷ Ἀριστοτέλει ἡ κατὰ λέξιν ἀσάφεια, δοκιμασίας χάριν. καὶ πάλιν ὡς τῷ Πλάτωνι ἡ χαλεπότης τῶν δογμάτων καὶ τῷ Ἀπόλλωνι τὸ λοξὸν τῶν μαντευμάτων τοῦτο τῷ Ἀριστοτέλει ἡ κατὰ λέξιν ἀσάφεια, δοκιμασίας χάριν, γυμνασίας χάριν.] (heading): [*ἐν οἷς σὺν θεῷ καὶ ἡ παροῦσα πρᾶξις. πρᾶξις 10] Dav. (Elias), *in Cat* arm. (1911), 35.16–22; cf. also Dav. (Elias) *in Cat*, 132.33.

4.3. There are many cases when words in the sentences of the Armenian translation are displaced.

4.4. Often these readings harmonize with the best witness, Aristotle, or with those of other witnesses (one could say that the Armenian text often corresponds with the readings of MSS H, P, b), or with conjectures made by A. Busse. Concerning this last point there are cases where, to judge by the readings of the Armenian text, his suggestions are not justified, e.g.:

Dav. (Elias), *in Cat*, 195.16–17 <φαινόμενα δὲ ποσὰ> ὧν] Իսկ ոչ տիրապէս այնորիկ, որոյ [*δὲ οὐ κυρίως οὗ] (cf. K) Dav. (Elias), *in Cat* arm. (1911), 131.20–21 (cf. K).

Dav. (Elias), *in Cat*, 137.22 Ὧν ὄνομα.] + "Որոց սաստ, այսինքն որոց իրաց եւ անունն". [*ὧν εἶπεν, τοῦτ' ἔστιν ὧντινων πραγμάτων καὶ τὸ ὄνομα] Dav. (Elias), *in Cat* arm. (1911), 45.14 (cf. H); cf. also Dav. (Elias), *in Cat*, 186.24—Dav. (Elias), *in Cat* arm. (1911), 117.9–11 (improvement

[16] The word պրակ is a borrowing from the Greek πρᾶξις.

by Busse + libri = Arm); Dav. (Elias), *in Cat*, 166.24—Dav. (Elias), *in Cat* arm. (1911), 83.25–26 (= libri, H).

As to the cases where the Armenian text corresponds to the readings of Aristotle's text, one can adduce the following examples:

Dav. (Elias), *in Cat*, 191.1 τόπος καὶ χρόνος] ամանակ եւ տեղի [*χρόνος καὶ τόπος] Dav. (Elias), *in Cat* arm. (1911), 124.11 (cf. Arist., *Cat*, 4b 24; 5a 6).

Dav. (Elias), *in Cat*, 192.7–8 μόριον, πρὸς οὐδένα κοινὸν ἔχει ὅρον] մասնկունք՝ առ մի ոմն հասարակ սահման շարամերձին [*μόρια, πρὸς οὐδένα κοινὸν ὅρον συνάπτουσι] Dav. (Elias), *in Cat* arm. (1911), 118.2 (cf. Dav. [Elias], *in Cat*, 190.7, cf. Arist., *Cat*, 4b 22).

Dav. (Elias), *in Cat*, 192.15 συνάπτει, τὴν γραμμήν] շարամերձին [= συνάπτουσι] Dav. (Elias), *in Cat* arm. (1911), 126.21 = K (NB τὴν γραμμήν om. Arist., *Cat*, 5a 5–6 too).

Dav. (Elias), *in Cat*, 193.20 Τόπον γάρ τινα τὰ τοῦ σώματος μόρια κατέχει] Քանզի յեղանակաւ իմն զմարմնոյն մասնկունս ունի տեղի [*Τρόπῳ γάρ τινα τὰ τοῦ σώματος μόρια κατέχει τόπον] Dav. (Elias), *in Cat* arm. (1911), 128.9 (cf. Arist. *Cat*, 5a 8–10); etc.

4.5. The Armenian translation displays readings which, though they are absent from the Greek text and unattested elsewhere, may be deemed genuine on account of the Hellenizing language, e.g.:

Dav. (Elias), *in Cat*, 108.7 post τελείων] + յանկատարսն խաղայ, եւ խնդրեմք եթէ զի՞նչ բաժանումն է (վասն զի բաժանումն ի կատարելագունիցն…) [*ἐπὶ τὰ ἀτελῆ χωρεῖ καὶ ζητοῦμεν εἰ τί ἡ διαίρεσις ἐστι (ἐπειδὴ τὴν διαίρεσιν ἀπὸ τῶν τελειοτάτων)] Dav. (Elias), *in Cat* arm. (1911), 1.8–10.

Dav. (Elias), *in Cat*, 108.29 ἐπιστήμην] + վասն զի մեք զայնպիսի հերձուածս ի կիր առնումք՝ որ յարհեստս եւ ի մակացութիւնս տեսանին [*ἐπειδὴ ἡμεῖς ταῖς αὐταῖς αἱρέσεσι χρώμεθα αἳ ἐν ταῖς τέχναις καὶ ἐν ταῖς ἐπιστήμαις ὁρῶνται?] Dav. (Elias), *in Cat* arm. (1911), 3.1–2.

Dav. (Elias), *in Cat*, 122.7 ἐν τῷ Φαίδωνι] + տրամաբանութեան [διαλόγῳ] Dav. (Elias), *in Cat* arm. (1911), 27.8 (cf. ps-Elias, *in Isag*, 10, § 19).

4.6. The lectures in the Armenian translation are numbered and the headings[17] are added before each lecture while in the original some

[17] The headings as well as the lemmas are written in the manuscript in red ink.

words found in the headings are put at the end of the lecture as a kind of closing formula, e.g.:

Dav. (Elias), *in Cat*, 144.27 ἐν οἷς σὺν θεῷ καὶ ἡ παροῦσα πρᾶξις] ԸՆԴ ԱՅՍՈՍԻԿ ՀԱՆԴԵՐՁ ԱՍՏՈՒԾՈՎ ԵՒ ԱՌԱՋԻԿԱՅ ՊՐԱԿՔՍ ԺԷ [*ἐν οἷς σὺν θεῷ καὶ ἡ παροῦσα πρᾶξις 17] (MS M1930, 59r).

Dav. (Elias), *in Cat*, 117.13–14 ταῦτα ἔχει καὶ ἡ παροῦσα πρᾶξις] ԸՆԴ ԱՅՍՈՍԻԿ ՀԱՆԴԵՐՁ ԱՍՏՈՒԾՈՎ ԵՒ ԱՌԱՋԻԿԱՅ ՊՐԱԿՔ Զ [*ἐν οἷς σὺν θεῷ καὶ ἡ παροῦσα πρᾶξις 6] (MS M1930, 24r; cf. K).

Dav. (Elias), *in Cat*, 135.1 Ἀρχὴ σὺν θεῷ τοῦ κειμένου] ԸՆԴ ԱՅՍՈՍԻԿ ՀԱՆԴԵՐՁ ԱՍՏՈՒԾՈՎ ԵՒ ԱՌԱՋԻԿԱՅ ՊՐԱԿՔՍ. ՊՐԱԿՔ ԺԳ [*ἐν οἷς σὺν θεῷ καὶ ἡ παροῦσα πρᾶξις. πρᾶξις 13] Dav. (Elias), *in Cat* arm. (1911), 41.8–9.

4.7. There are places (cf. also the previous case), in which attempts are made to 'Christianize' pagan philosophy:

Dav. (Elias), *in Cat*, 149.5 ὁ νοῦς, ἤγουν] միտք աստուածայինք [* ὁ νοῦς θεῖος] (Dav. (Elias), *in Cat* arm. (1911), 63.21 (cf. P).

Dav. (Elias), *in Cat*, 170.19 φυσιολογίας] աստուածաբանութեան կամ բնաբանութեան [*θεολογίας ἢ φυσιολογίας] Dav. (Elias), *in Cat* arm. (1911), 90.18–19.

Dav. (Elias), *in Cat*, 173.1 θεῖον] Աստուած [*θεόν] Dav. (Elias), *in Cat* arm. (1911), 94.8; cf. also Dav. (Elias), *in Cat*, 120.13 (om Gr. but cf. Dav. [Elias], *in Cat* arm. (1911), 23.23); Dav. (Elias), *in Cat*, 121.1.

4.8. Thanks to the readings of the translation it is possible to correct some contaminated readings and even certain whole passages:

Dav. (Elias), *in Cat*, 186.24 περιττότης] + որակութիւնք են քանակուտք ի թուում՝ նոյնպէս եւ թեթեւութիւն եւ ծանրութիւն [= ποιότητές εἰσιν ποσώδεις ἐν ἀριθμῷ, οὕτως καὶ ἡ κουφότης καὶ ἡ βαρύτης] Dav. (Elias), *in Cat* arm. (1911), 117.9–11 (cf. Dav. [Elias], *in Cat*, 186.24 app. crit.).

4.9. Additions in the Armenian text:

Dav. (Elias), *in Cat*, 144.9 Εὔβουλοι] + քանզի եթէ որպէս տիրականս անուն առցէ զդոսա զբարեխորհրդանէսսդ՝ համանունք զոն. իսկ եթէ ի վերայ շարագրեցելոց առցի, որպէս առասականք բարեխորհուրդ եւ բարեխորհուրդ՝ յայնժամ փաղանունք եղանին. եւ [*ἐὰν γὰρ ὡς τὸ κύριον ὄνομα λάβῃ ἐκεῖνοι Εὔβουλοι, ὁμώνυμα εἰσιν. εἰ δὲ ἐπὶ τῶν συγγεγραμμένων εἰλήφθῃ, ὡς προσηγορικοὶ εὔβουλος καὶ εὔβουλος, τότε συνώνυμα ἔσονται. καὶ] Dav. (Elias), *in Cat* arm. (1911), 55.24–56.4.

Dav. (Elias), *in Cat*, 167.27 ὑποκειμένου] a long passage added in Arm. (about 20 lines, Dav., *in Cat* arm. [1980], 85.19–86.5 Ստորոգիցելոցն՝ է—տեսակում) Dav. (Elias), *in Cat* arm. (1911), 85.19–86.5, which I have tried to reconstruct.

There are cases where the additions in the Armenian text do not raise any suspicion because of haplography: Dav. (Elias), *in Cat*, 137.8 φθεγγόμενον] + յետնաբար ասեմք ասել [*κατόπιν φαμέν λέγειν] Dav. (Elias), *in Cat* arm. (1911), 44.17.

4.10. Again, because the Armenian text has reached us only in a single manuscript there are lots of misreadings and mistakes.

4.11. Even though the Armenian translation is very literal it contains explanatory words, phrases and sometimes translates proper names:

Dav. (Elias), *in Cat*, 144.9 Εὔβουλοι] Բարեխոյհանէսք Dav. (Elias), *in Cat* arm. (1911), 55.24 (NB The name Բարեխոյհանէսք is a translation—a semantic calque—of Εὔβουλος).

Dav. (Elias), *in Cat*, 109.5 Στωϊκοὶ] Ստոյիկեանք, այսինքն սրահականք՝ [*ἤγουν (or τοῦτ᾽ ἔστι) Στωϊκοὶ] ("Stoics, i.e. [the ones who walk under] a roofed colonnade") Dav. (Elias), *in Cat* arm. (1911), 3.19–20.

4.12. In a few cases Manandean (and after him Arevšatyan) did not use the genuine readings of the MS but gave his own variants reconstructed in accordance with the Greek text: sometimes they cannot be justified, because they are too capricious, e.g.:

Dav., *in Cat* arm. (1911), 3.17 Ելիականք] (= Ἠλιακοί) is restored by Manandean; in his *apparatus criticus* he gives իիլականք (Dav., *in Cat* arm. [1911], p. 3, app. crit. 17) as a reading of the manuscript M1930, 11v—in fact the manuscript has ի զիլականք, which might also be read as ի զիջականք. It might be that this place is contaminated in the manuscript (at least it does not agree with the Greek text) but Manandean's restoration[18] seems unjustified.

Dav., *in Cat* arm. (1911), 3.22 Ելլադացին instead of Ἐλεάτης. The same attitude is found in other place: MS M1930 (11v-12r) reads as follows: յորում վարժէր Զենոն Ելլադացին այլ ոչ Կիտացին (Dav., *in Cat* arm. [1911], 3.21–22); Manandean changed it to յորում վարժէր Զենոն Կիտացին այլ ոչ Ելլադացին in accordance with the Greek.

[18] The same substitution can be found in the second edition by Arevšatyan, *in Cat* arm. (1980), 197.4–5.

4.13. There are misspellings or typographical errors in both editions, where the manuscript gives the correct reading: for example in Manandean's edition յարեստս (Dav., *in Cat* arm. [1911], 3.1) is perhaps a misprint since the manuscript has the right reading—յարհեստս (MS M1930, 11r).

Dav., *in Cat* arm. (1911), 21.5, Dav., *in Cat* arm. (1980), 210.6: both editions give ի ներքսեանց which seems to be the result of a wrong word-division by editors while reading the manuscript. I have corrected it to ներքս էանց which coincides with the word to be found in the original: παρῆλθεν.

4.14. There are also cases where the readings of the manuscript are omitted in the editions, for example:

> Dav., *in Cat* arm. (1911), 1.13 (= Dav., *in Cat* arm. [1980], 195.13) այսպէս] + եթէ MS M1930, 10r (= εἰ 108,9), which is reflected neither in Y. Manandean's, nor in Arevšatyan's edition.
>
> Dav., *in Cat* arm. (1980), 19.18—դուղել] although դուղել is the rendering of the Greek νεῖν, it is not clear from where Arevšatyan (Dav., *in Cat* arm. [1980], 209.1) took this form here and one line below: in both places MS M1930 presents the readings as follows: ուղղել and ուղղեալ (25v); it may be that in Arevšatyan's edition it is a printing error.

5. *An Interesting fragment from codex M1930*

Finally, I would like to say something about the afore-mentioned fragment found in the same *codex unicus*. The passage is published by Manandean in the same edition, as an appendix, but it is not discussed at all. This piece, ten *folios* in length, is very interesting because it seems to go back to a manuscript tradition quite different from that of David-Elias. And since it too is a Hellenizing translation, perhaps it would be possible, by translating the Armenian text back into Greek, to add a modest supplement to the *Commentaria in Aristotelem Graeca*.

Let me give an example. Speaking about the 'schools' (αἱρέσεις) it is said that Heraclitus rejected κίνησις. As far as I know the same mistake is present in the writings of two Byzantine authors who wrote commentaries on Aristotle (*in EN*, VII 7 1146b 29):[19] *Anonymus Byzantinus*[20]

[19] Cf. Mouraviev (1999), T 143, p. 103.
[20] Anon. Byz., *in EN*, 417.35.

and Heliodorus Prusensis.[21] As I learn from S. Mouraviev, Miroslav Marcovich[22] considers that both these authors (or one of them, if the other simply followed him) used as a source the work of Eustratius[23] but in reading it they (or one of them) omitted or skipped one line where Heraclitus speaks about the unity of opposites, while it is Zeno who argues against the reality of movement. From this Marcovich concludes that both authors—the *Anonymus* and Heliodorus—lived later than Eustratius, but our translation shows that this tradition is much older (even though the fragment is not dated, inasmuch as it is a Hellenizing translation it should belong to the 6th–8th centuries).

The existence of such a fragment (with the other commentary on the same work of Aristotle commonly referred to as the Anonymus *Commentary on Aristotle's Categories*—another translation of a *Commentary on Aristotle's Categories* which belongs to a tradition different from that of the David-Elias group) once more proves that the interest in these commentaries in Armenia was not limited to the interpretation in question but was much wider (let us not forget that one can suppose that after all the invasions and other unfortunate events that happened to Armenia only a small number of manuscripts containing such commentaries have reached us). At any rate, this fragment deserves more careful analysis and it would be exciting to retranslate it into Greek and to try to recover the original from which it was translated.

All this convinces us that there is really a need for a new edition of the *Commentary in Aristotle's Categories*, at least for the Armenian translation.

---

[21] Heliod. Prus., *in EN*, 139.33.
[22] Cf. Marcovich (1974).
[23] Eustrat., *in EN*, 37.28.

LA VERSION ARMÉNIENNE DU *COMMENTAIRE SUR LES ANALYTIQUES PREMIERS* D'ARISTOTE

THE AUTHORSHIP OF AN ARMENIAN *COMMENTARY ON ARISTOTLE'S PRIOR ANALYTICS**

Michael Papazian

The sixth-century philosophers David and Elias have much in common. Both were Christian members of the Neoplatonic school of Alexandria, and both concentrated on writing commentaries devoted to Aristotelian logic. The works attributed to either David or Elias include commentaries on Aristotle's *Categories* and *Prior Analytics* as well as on Porphyry's introduction to Aristotelian logic, the *Eisagōgē*. The *Eisagōgē*, together with the logical treatises that form Aristotle's *Organon*, constituted the first part of the Neoplatonic curriculum. The commentaries therefore were most likely to have been notes of lectures delivered to beginning students at the Alexandrian school.

One significant difference between David and Elias is that, according to later Armenian tradition at least, David is said to have been an Armenian and responsible for the early translations of philosophical texts into Armenian.[1] On these points the tradition may be right. There is evidence of Armenians studying in Greek schools, and the high level of accuracy of the Armenian translations of David's commentaries indicates that the translator possessed an intimate familiarity with the Neoplatonic conventions and vocabulary current in sixth-century Alexandria. It is highly improbable that such accurate translations could have been done by an outsider. So it is not unreasonable to suppose that David himself was also the Armenian translator. But this is perhaps the firmest statement we can make given that little remains of David's person once we remove the accretions that have come about from the writings of successive medieval Armenian authors.

Scholars have convincingly identified both David and Elias as students of the sixth-century Alexandrian philosopher Olympiodorus

* This article is an updated version of a paper that appeared in the *Journal of the Society for Armenian Studies* 10 (1998, 1999 [2000]), pp. 55–62.

[1] For most detailed information on the Armenian tradition, see the introduction in Kendall–Thomson (1983), pp. xi–xxi, and the articles in Sanjian (1986).

based on the numerous references to and parallels with the commentaries of Olympiodorus found in the works attributed to either David or Elias.[2] The close similarity between the two philosophers' writings has led to a scholarly dispute about the authorship of the *Commentary on Aristotle's Categories* attributed to David in both the Greek and Armenian manuscript traditions. The editor of the Greek text in the *Commentaria in Aristotelem Graeca* series argued for attributing it to Elias.[3] There has been much less work done on the commentary traditionally attributed to David on Aristotle's *Prior Analytics*. But a careful study of this commentary also raises questions about the traditional attribution. Unlike the other commentaries attributed to David, this work has not survived whole in Greek. Sen Arevšatyan prepared an edition of the Armenian text.[4] Of the six manuscripts that Arevšatyan based his edition on, only two have titles that attribute authorship to David. The other manuscripts make no mention of the author. In this article, I will present evidence that indicates that the author of the lost Greek original of this Armenian commentary was Elias. I begin with a brief discussion of the commentary tradition on the *Prior Analytics* and the Armenian commentary before turning to the evidence in support of my thesis.

The *Prior Analytics* presents Aristotle's theory of the syllogism and is, accordingly, the most significant achievement of ancient logic. Until the nineteenth century, formal logic was based almost exclusively on Aristotle's analysis of the valid forms of syllogism.[5] Thus, all students at the philosophical schools of late antiquity would have studied at least parts of the *Prior Analytics*. But the study of the *Prior Analytics* would come only after a student had mastered the more basic treatises that comprise Aristotle's *Organon*: the *Categories* and the *De Interpretatione*. For students in late antiquity, the *Prior Analytics* was the more advanced and technical logic textbook in their curriculum. Since many of the students were likely intimidated by or at least questioned the relevance of technical study of logic, the lecture courses on the *Prior Analytics* tended to be elementary and partial. Thus, three of the four

---

[2] See, for example, Westerink (1990a).

[3] Elias, *in Isag*, pp. v–xii.

[4] Dav., *in APr* arm. (1967).

[5] The exception is Stoic logic, which developed independently of Aristotelian influence, but was thoroughly eclipsed by Aristotelian logic and had only a negligible impact on the subsequent development of logic.

extant Greek commentaries on the *Prior Analytics* cover only a part of the work. The earliest extant Greek commentary on the *Prior Analytics* was written by Alexander of Aphrodisias, who was appointed to a chair of Aristotelian philosophy sometime at the beginning of the third century A.D.[6] Alexander's commentary treats only the first book of the *Prior Analytics*. The commentary by the Alexandrian Neoplatonist Ammonius (late fifth century to early sixth century) extends only to the first sentence of the second chapter.[7] The commentary of Ammonius' Christian student John Philoponus (born in the late fifth century and died in the 570s) is the only complete commentary that survives.[8] Like Ammonius' commentary, the Armenian commentary only treats the first chapter and the opening of the second chapter of the *Prior Analytics*. The Armenian commentary is divided into fourteen chapters. The first four chapters comprise the introduction of the commentary, which, following the convention of the Neoplatonic commentators, answers six standard questions about Aristotle's book.[9] The commentary proper begins with the fifth chapter, which discusses the first sentence of the *Prior Analytics*. Chapters six and seven are discussions of Aristotle's definition of 'premise', while chapter eight discusses the definition of 'term'. The definition of syllogism is discussed in chapters nine and ten. The discussion includes examples of arguments that are supposed to be excluded by Aristotle's definition of syllogism. In chapter eleven, Aristotle's distinction between perfect and imperfect syllogisms is considered. Chapter twelve begins with a description of the method of *reductio ad absurdum*, and quickly turns to a treatment of problems and questions about the theory of conversion, which take up the rest of the commentary.

The Armenian commentary is marked by the stylistic deficiencies and obscurities common to the genre. Philosophical commentaries were principally written as lecture notes (or taken down by students who attended the lectures), not as literary works. Thus, we should not be surprised by the unpolished style of writing with frequent abrupt transitions where perhaps new material was inserted during revisions. As well, the audience for these lectures would have been familiar with

---

6 Alex. Aphr., *in APr*.

7 Ammon., *in APr*.

8 Philop., *in APr*. Wallies, however, questions the authenticity of the commentary on the second book.

9 For this and other Neoplatonic conventions, see Sorabji (1990b).

the terms and references which are rather obscure for us. Linguistically, the Armenian commentary is significant because of the large number of Armenian renderings of technical terms from the vocabulary of Aristotelian logic.

Let us turn now to the defense of the thesis that the Armenian commentary is a translation of Elias' commentary. The evidence is based on a thirteenth- or fourteenth-century paper quaternion bound in a Greek manuscript (*Paris. suppl. gr.* 678). This contains a small portion of the introduction to a commentary on the *Prior Analytics*.[10] The title of the commentary reads: "Scholia with God's help on the first book of the *Prior Analytics* from the voice of the philosopher and former prefect Elias".[11] A comparison of the Elias manuscript with the corresponding parts of the introduction to the Armenian commentary reveals a striking similarity. Several examples will suffice here to demonstrate the similarity.

The first comes from the part of the introduction that addresses the question of Aristotle's purpose in writing the *Prior Analytics*. As noted, one of the conventions of the Alexandrian commentators was to address six questions or topics in the introduction to the commentary. These questions or topics are:

1. The intention and purpose of the author in writing the book that is the object of the commentary.
2. The utility of the subject-matter of the book.
3. The order (for purposes of reading) of the book in relation to the other books of that author.
4. An explanation of the title.
5. The authenticity of the book.
6. To what part of philosophy the subject-matter of the book belongs.

The Elias manuscript preserves the discussion of the intention of the author, to what part of philosophy the topic belongs, and part of the first sentence of the discussion of the utility. The entire introduction is preserved in the Armenian commentary. The commentator first states that Aristotle's purpose in writing the *Prior Analytics* is to discuss the syllogism as a whole, or 'simple syllogism' (պարզ հաւաքումն), rather than one of the specific kinds of syllogism. Then there follows a discussion of the kinds of syllogism:

---

[10] The text of the quaternion is in Elias, *in APr*, 126–139.

[11] Σχόλια σὺν θεῷ εἰς τὸ πρῶτον τῶν Προτέρων Ἀναλυτικῶν ἀπὸ φωνῆς Ἠλιοῦ φιλοσόφου καὶ ἀπὸ ἐπάρχων.

Dav., *in APr* arm. (1967), 40.13–24
Եւ պարտ է գիտել՝ եթէ հինգ են տեսակք հաւաքմանց՝ ապացուցական, տրամաբանական, ճարտասանական, իմաստական, քերթողական, որ և առասպելախառնումն: Եւ հինգ են վասն այսր պատճառի. որոյ անուն և դիմէն, կամ ամենևին ճշմարտեն, և լինի ապացուցականն, կամ ամենևին ստեն, և լինի քերթողականն. և կամ է ինչ որ ճշմարիտ, և է ինչ որ սուտ: Եւ թէ հաւասարք են միմեանց ճշմարիտն, և սուտն՝ լինի ճարտասանականն. և ճարտասանականումն միայնում ասին զոլ կացմունք և վէճք և անվէճք, առ ի նոցանէ միայն եղանակելիք: Իսկ եթէ առաւել է ճշմարիտն քան զսուտն՝ լինի տրամաբանականն. իսկ եթէ առաւել է սուտն քան զճշմարիտն՝ լինի իմաստականն:

And one must know that there are five kinds of syllogism: demonstrative, dialectical, rhetorical, sophistical, and poetical, which is mingled with myth. And it is for this reason that they are five, the name of each one coming from the form: either they are all true, in which case it is demonstrative, or all false, in which case it is poetical. Or there are some that are true and some false. If the same number are true as are false, then it is rhetorical, and in the rhetorical alone there are said to be kinds that are either contentious or non-contentious, for it is from these alone that they can be formed. But if there are more true than false, then it is dialectical and if there are more false than true, it is sophistical.

Elias, *in APr*, 139.5–12
Πενταχῶς δὲ λεγομένου τοῦ συλλογισμοῦ· ἢ γὰρ πάντη ἀληθεῖς εἰσὶν αἱ προτάσεις, καὶ γίνεται ὁ ἀποδεικτικός· ἢ πάντη ψευδεῖς καὶ μυθώδεις, καὶ γίνεται ὁ ποιητικός· ἢ πῆ μὲν ἀληθεῖς πῆ δὲ ψευδεῖς, καὶ τοῦτο τριχῶς· ἢ γὰρ μᾶλλον ἀληθεῖς, καὶ γίνεται ὁ διαλεκτικὸς καὶ ἔνδοξος· ἢ μᾶλλον ψευδεῖς, καὶ γίνεται ὁ σοφιστικός· ἢ ἐξ ἴσου ἀληθεῖς καὶ ψευδεῖς, καὶ γίνεται ῥητορικός, ὁ διὰ τοῦτο μόνος στασιαζόμενος ἐν τοῖς συλλογισμοῖς καὶ ἀσύστατος ἐπὰν μὴ στασιάζηται·

Syllogism is said in five ways. For either all of its premises are true and it will be a demonstrative syllogism. Or they are all false and myth-like and it will be a poetical syllogism. Or some premises will be true and others false. This can happen in three ways: it will have more true premises and be a dialectical and reputable syllogism, or more false premises and be a sophistical syllogism, or the same number of true and false premises and be a rhetorical syllogism, which for this reason is the only syllogism which is in discord with itself and which cannot exist if it is not in discord.

Dav., *in APr* arm. (1967), 40.25–42.12
Բայց ոմանք ասեն՝ եթէ երեք միայն են տեսակք հաւաքման, ապացուցական, տրամաբանական, իմաստական. քանզի լծեն ընդ տրամաբանականումն զճարտասանականն, իսկ ընդ իմաստականումն զքերթողականն: Եւ ստորանիւթեն այսպէս. երեք միայն

են տեսակք. քանզի հինգ են ամենեքեան՝ որովք ճանաչեմք ինչ և գիտեմք, զգայութիւն, երևակայութիւն, կարծիք, տրամախոհութիւն, միտք: Քանզի գիտելին՝ կամ արտաքոյ է, կամ ի ներքս. բայց է մասնական ամենայն իրօք. վասն զի զգայութիւնք զմասնականացն բնաւորեցան բուռն հարկանել: Այլ և երևակայութիւն զմասնականացն բուռն հարկանէ. քանզի զոր ինչ առնու ի զգայութեանց՝ զայն պահէ. վասն որոյ, և երևակայութիւն յորջորջի, այս ինքն՝ երևեցելոցն կացումն: Իսկ կարծիքն զընդհանուրսն գիտեն, նոյնպէս և տրամախոհութիւն և միտք. այլ կարծիք՝ առանց գիտելոյ զպատճառսն. իսկ միտք ի վեր քան զպատճառսն. իսկ տրամախոհութիւն ըստ պատճառաց:

But some people say that there are only three kinds of syllogisms: demonstrative, dialectical, and sophistical, for they join the rhetorical with the dialectical and the poetical with the sophistical. And they hypothesize in this way. There are only three kinds since there are altogether five ways that we perceive and know something: sense-perception, imagination, opinion, judgment, and intellect. The knowable is either external or internal but it is at any rate particular because the senses are accustomed to embrace particulars. But the imagination also embraces particulars, since it keeps whatever it takes from the senses. For this reason it is called 'imagination' (երևակայութիւն), that is, the standing (կացումն) of appearances (երևեցելոցն). But opinion has knowledge of universals. Likewise also judgment and intellect, but opinion does not have knowledge of causes, and intellect is superior to [knowledge of] causes, while judgment is with [knowledge of] the causes.

Elias, *in APr*, 139.14–22
τινὲς δὲ τρία μόνα φασὶν εἴδη τοῦ συλλογισμοῦ, ἀποδεικτικὸν διαλεκτικὸν σοφιστικόν, συνωθοῦντες τὸν μὲν ῥητορικὸν τῷ διαλεκτικῷ, τὸν δὲ ποιητικὸν τῷ σοφιστικῷ. καὶ ὅτι τρία μόνον, οὕτως δείκνυται. πέντε εἰσὶ τὰ γινώσκοντα ἐν ἡμῖν, νοῦς διάνοια δόξα φαντασία αἴσθησις· ἡ γὰρ γνῶσις ἢ μερικοῦ ἢ καθόλου· καὶ εἰ μερικοῦ, ἢ ἐκτὸς κειμένου, καὶ γίνεται αἴσθησις, ἢ ἐντός, καὶ γίνεται φαντασία· εἰ δὲ καθόλου, ἢ μετ' αἰτίας, καὶ γίνεται διάνοια, ἢ ἄνευ αἰτίας· καὶ εἰ τοῦτο, ἢ κρεῖττον ἢ κατ' αἰτίαν, καὶ γίνεται νοῦς, ἢ χεῖρον ἢ κατ' αἰτίαν, καὶ γίνεται δόξα, καὶ γινώσκει μὲν τὰ πέντε, συλλογίζεται δὲ μόνη ἡ διάνοια·

But some people say that there are only three kinds of syllogisms: demonstrative, dialectical, and sophistical, for they force the rhetorical together with the dialectical, and the poetical with the sophistical. And they show that there are three in this way. There are five ways of knowing in us: intellect, judgment, opinion, imagination, and sense-perception. For what is known is either particular or universal. If it is particular, it is either external and thus is sense-perception or it is internal and thus is imagination. And if it is universal, it is either with [knowledge of] the causes and this is judgment or without [knowledge of] the cause. In that case it is either superior to [knowledge of] the cause and thus is intellect or inferior to [knowledge of] the cause and thus is opinion.

The other section of the introduction that is preserved in the Elias manuscript concerns the question of the part of philosophy to which the subject-matter of the *Prior Analytics* belongs. The discussion focuses on a dispute among the ancient schools of philosophy about whether logic is a part or an instrument of philosophy. Here again the two commentaries are remarkably similar:

Dav., *in APr* arm. (1967), 54.9–12
Քանզի երեք կարծիք վասն այսորիկ ասեն եղեալք, վասն զի ստոյիկեանքն ասէին մասն զոլ զիաւաքականն իմաստասիրութեան. իսկ արիստոտէլականքն՝ գործի, իսկ պղատոնականքն՝ և՛ գործի և՛ մասն:

They say that there are three opinions on this question, because the Stoics said that logic is a part of philosophy, the Aristotelians that it is an instrument, and the Platonists that it is both an instrument and a part.

Elias, *in APr*, 134.8–13
τρεῖς τοίνυν γεγόνασι περὶ τούτο δόξαι, ἡ Στωϊκή, ἡ Περιπατητική, ἡ Πλατωνικὴ ἤτοι Ἀκαδημαϊκή. οἱ μὲν γὰρ Στωϊκοὶ μέρος οἴονται τὴν λογικὴν φιλοσοφίας· τοιγαροῦν ἀντιδιαιροῦσιν αὐτὴν τῷ θεωρητικῷ καὶ τῷ πρακτικῷ· οἱ δὲ Περιπατητικοὶ ὄργανον· Πλάτων δὲ τὰς ἀμφοτέρων νίκας ἀναδησάμενος μέρος ἅμα καὶ ὄργανον τὴν λογικὴν φιλοσοφίας ἐκήρυξε.

Well there are three opinions on this matter: the Stoic, the Peripatetic, and the Platonic or Academic. Now the Stoics believe that logic is a part of philosophy. Thus, they distinguish it from the theoretical and practical [parts]. And the Peripatetics say that it is an instrument. Plato, giving the crown of victory to both, proclaimed that logic is both a part and an instrument.

Dav., *in APr* arm. (1967), 54.13–24
Բայց այժմ զձեռնարկութիւն ստոյիկեանցն ասասցուք. որոց առաջին ձեռնարկութիւն է այս. Ամենայն իրում պիտոյանայ արուեստ ինչ, և կամ մակացութիւն, եթէ ոչ է այլոյ արուեստի մասն, և կամ մասնիկ նորին. իսկ պիտացելոցն մասն է, կամ մասնիկ. քանզի տածականումն՝ պիտանանայ բժշկականութիւն, որ ոչ է այլոյ արհեստի մասն կամ մասնիկ, հարկ է նորին բժշկականութեան մասն զոլ և կամ մասնիկ: Եւ բարուոք առկայացաւ, եթէ ոչ է այլոյ արհեստի մասն և կամ մասնիկ՝ վասն քերականութեան և ատեղաբաշխութեան. և զի ոչ է մասն քերականութեան ատեղաբաշխութիւն. քանզի ատեղաբաշխութիւն ուսումնականին գոյ մասն, իսկ բոլոր իմաստասիրութեան մասնիկ:

Now we will state the argument of the Stoics, whose first argument is this. If an art or science makes use of anything that is not a part or a sub-part (մասնիկ) of another art, then it is a part or a sub-part of

the art that uses it. For example, medicine makes use of the dietetic art (տածակաձումն), which is neither a part nor a sub-part of another art, so dietetics must be a part or sub-part of medicine. And "that is not a part or a sub-part of another art" is rightly added because of the example of the arts of piloting[12] and astronomy. Astronomy is not a part of the art of piloting because astronomy is a part of mathematics and a sub-part of philosophy.

Elias, *in APr*, 134.13–22
Στωϊκοὶ μὲν γὰρ οὕτως· πᾶν, φασίν, ᾧ κέχρηταί τις τέχνη ἢ ἐπιστήμη τοῦτο ἐὰν μὴ ᾖ ἑτέρας τέχνης μέρος ἢ μόριον, αὐτῆς τῆς χρωμένης μέρος ἐστίν ἢ μόριον. οἷον ἡ ἰατρικὴ κέχρηται τῷ διαιτητικῷ καὶ τὸ διαιτητικὸν οὐκ ἔστιν ἑτέρας τέχνης μέρος ἢ μόριον, καὶ διὰ τοῦτο τῆς ἰατρικῆς μέρος ἐστὶν ἢ μόριον. πρόσκειται δὲ τὸ 'ἐὰν μὴ ᾖ ἑτέρας τέχνης μέρος ἢ μόριον' διὰ τὴν κυβερνητικὴν καὶ τὴν ἀστρονομίαν· κέχρηται γὰρ ἡ κυβερνητικὴ τῇ ἀστρονομίᾳ, 'τῇ καὶ Σιδόνιοι ἰθύντατα ναυτίλλονται', καὶ οὐκ ἔστιν ἡ ἀστρονομία τῆς κυβερνητικῆς μέρος ἢ μόριον, ἐπειδὴ ἔφθη τῆς μὲν μαθηματικῆς οὖσα μέρος, τῆς δὲ φιλοσοφίας μόριον.

The Stoics argue in this way. Everything, they say, which some art or science makes use of, if this is not a part or sub-part of another art, is a part or sub-part of the art that uses it. For example, medicine uses dietetics and the art of dietetics is not a part or sub-part of another art. Therefore, it is either a part or sub-part of medicine. "If this is not a part or sub-part of another art" is added on account of the arts of piloting and astronomy. For the art of piloting uses astronomy, "by this the Sidonians sail most straight".[13] But astronomy is neither a part nor a sub-part of the art of piloting since it is first a part of mathematics and then a sub-part of philosophy.

As these passages clearly show, the Armenian commentary is not a *verbatim* translation of the Elias text. Sentences and passages in one text are omitted in the other. The differences between the two texts may lead scholars familiar with the style of translation attributed to the so-called Hellenizing school (յունաբան դպրոց) to doubt that the Armenian commentary could be a translation of the Elias commentary. The 'Hellenizing' style of Armenian translation tends to be very faithful, even slavish to the Greek syntax. However, such a faithful style is not universal. The differences between these two texts are no greater than those found in many Armenian translations of extant

[12] The Armenian manuscripts all have քերականութիւն "grammar", most likely a scribal corruption of ղեկավարութիւն, which correpsonds to the Greek κυβερνητική.
[13] A quote from Arat., *Phaenom*, 44 (lacking in the Armenian).

Greek philosophical texts. For example, one finds essentially the same situation in comparing the Armenian and Greek version of David's commentary on the *Eisagōgē*.

One can explain the similarities between the Elias and Armenian commentaries in at least three ways. The two commentaries may be lecture notes taken from a common source, perhaps a professor under whom David and Elias both studied. Or perhaps the commentary was written by David and was later wrongly attributed to Elias in the Greek manuscript tradition. Or, as I argue is most likely, the Armenian commentary is based on Elias' commentary.

The evidence in support of the conclusion that the Armenian commentary is not by David comes from an apparent disagreement among members of the Alexandrian school over the proper place in a course on the *Organon* to discuss the question of whether logic is a part or instrument of philosophy. Ammonius and John Philoponus discuss this question in their commentaries on the *Prior Analytics*. Olympiodorus, however, discusses it in his commentary on the *Categories*. The question, as we have seen, is addressed by both the Elias manuscript and the Armenian *Commentary on the Prior Analytics*. But in his *Commentary on the Eisagōgē*, David, following Olympiodorus' precedent, says that this question will be discussed in his *Commentary on the Categories*:

> Dav., *in Isag*, 94.7–9.
> Ἔλθωμεν δὲ καὶ εἴπωμεν τὴν ὑπὸ τί μέρος ἀναφοράν. ἰστέον ὅτι τὸ παρὸν σύγγραμμα ὑπὸ τὴν λογικὴν ἀνακτέον, ἡ δὲ λογικὴ εἴτε μέρος ἐστὶ τῆς φιλοσοφίας, εἴτε ὄργανον ἐν ταῖς Κατηγορίαις μαθησόμεθα.
>
> Now we shall state the part [of philosophy] under which it should be subsumed. One must know that the present book should be subsumed under logic. But we shall learn in the [commentary on the] *Categories* whether logic is a part or instrument of philosophy.

Elias, on the other hand, follows Ammonius and Philoponus in holding that the appropriate context for a discussion of this question is a commentary on the *Analytics*:

> Elias, *in Isag.*, 26.36–27.1
> δειχθήσεται γὰρ σὺν θεῷ ἐν τοῖς Ἀναλυτικοῖς ὅτι ἡ λογικὴ οὐ μέρος τῆς φιλοσοφίας, ἀλλ' ὄργανον, διότι τὸ μὲν μέρος συμφυές, τὸ δὲ ὄργανον ἐπείσακτον.
>
> For it will be shown with God's help in the [commentary on the] *Analytics* that logic is not a part of philosophy but an instrument, since the part

is naturally united [with the whole] while the instrument is brought in from the outside.

Since the Armenian commentary on the *Prior Analytics* contains a long discussion of this question, we have good reason to attribute it to Elias rather than David. That the two commentaries are lecture notes from a common source is unlikely. The most plausible common source for David and Elias would be Olympiodorus, who discusses the question of the status of logic in his commentary on the *Categories*.

In his "Remarks on David the Invincible's *Commentary on Aristotle's Prior Analytics*",[14] Aram Topchyan has presented several objections to my thesis that the Armenian commentary is based on the commentary of Elias. He argues that the differences in the Armenian commentary support the claims that it is independent of the Elias commentary and that it is a genuine work of David. He prefers the first of my explanations for the similarities between the two texts, namely that "Elias and David abridged and reworked [Olympiodorus' commentary] each in accordance with his own approaches and purposes".

Topchyan rejects my reason for denying that the Elias commentary and the Armenian commentary stem from a common source, most likely Olympiodorus, by pointing out that it is possible that David spoke on the question of whether logic is a part or instrument of philosophy in both his commentary on the *Categories* and the *Prior Analytics*. Furthermore, Topchyan notes that there is a substantial difference in the way that the Elias commentary and the Armenian commentary respond to the question. According to Topchyan, the Elias commentary seems to take the Aristotelian position that logic is an instrument and not a part of philosophy, while the Armenian commentary appears to hold that logic is both a part and instrument of philosophy.

In response to the first objection, I agree that there is nothing to prevent a commentator from discussing this question in two places. There is, however, a reason why neither the author of the Elias fragment nor the Armenian commentary would have discussed this particular question in both a commentary on the *Categories* and on the *Prior Analytics*. That is because both commentaries make clear that there are appropriate and inappropriate places to address the question. Elias

[14] See pp. 119–135 in this volume.

states in the Greek commentary that it is better to discuss this question in the commentary on the syllogism, i.e. the *Prior Analytics*:

> Elias, *in APr*, 134.4–7
> Εἰ μέρος ἢ ὄργανον ἡ λογικὴ φιλοσοφίας, Εὐτόκιος μὲν ζητεῖ τῆς Εἰσαγωγῆς ἀρχόμενος, Ἀλέξανδρος δὲ καὶ Θεμίστιος τῶν συλλογιστικῶν πραγματειῶν ἀρχόμενοι. καὶ ἄμεινον οὗτοι· ἡ γὰρ λογικὴ κατὰ μόνην τὴν συλλογιστικὴν μέθοδον ζητεῖται εἰ μέρος ἢ ὄργανόν ἐστι φιλοσοφίας.
>
> Eutocius investigates if logic is a part or instrument of philosophy at the beginning of his commentary on the *Eisagōgē*, while Alexander and Themistius do so at the beginning of their commentaries on the treatise on syllogistics. And the latter two do better, for one investigates if logic is a part or instrument of philosophy only with respect to the syllogistic method.

Likewise, the Armenian commentary:

> Dav., *in APr* arm. (1967), 54.3–9
> Երրորդ եթէ է մասն, և եթէ մասնիկ իմաստասիրութեան բանականս, Եւտոկիոս սկիզբն առնելով յիշատակութեանն Պորփիւրի Ներածութեանցն խնդրէ. իսկ Աղէքսանդրոս զառաջիկայս յիշատակելով զիրողութիւն՝ լաւագոյն քան զնա արար. քանզի խնդրէ, եթէ մասն է, և եթէ գործի իմաստասիրութեան բանականս, կամ ըստ հաւաքականին միայն է, և կամ ըստ բոլորին:
>
> Third, Eutocius investigates if logic is a part or sub-part of philosophy by mentioning it at the beginning of the commentary on Porphyry's *Eisagōgē*. But Alexander does better by mentioning it in the commentary on the present work, since he investigates if logic is a part or an instrument either only with respect to syllogistic or with respect to the whole.

While it is true that a commentator could in theory discuss this question in two places, both of these commentaries claim that commentators do better by discussing it only in a commentary on the *Prior Analytics*, since the question only concerns syllogistic, not logic as a whole. If it is inappropriate to discuss this question in a commentary on the *Eisagōgē*, it is equally inappropriate to discuss it in a commentary on the *Categories*, since the former is an introduction to the latter and neither work concerns itself directly with syllogisms.

There are some interesting discrepancies between the Armenian commentary and the Elias commentary here. All of them can be attributed to corruption of the Armenian text. First, the Armenian commentary states that Eutocius investigated the question of whether logic is a part or sub-part of philosophy. Clearly, 'sub-part' (մասնիկ) is a mistaken reading of 'instrument' (գործի), since the dispute in

question is whether logic is a part or instrument. The Armenian text omits mention of Themistius. It also states that Alexander investigated the question of whether logic is a part or instrument of philosophy "either only with respect to syllogistic or with respect to the whole [of logic]". This is all rather confused and can only be the result of later transmission errors. It is difficult to see how a philosopher like David (if, indeed, he is the author) would have written something so confused. If the contrast between Eutocius and Alexander consists in the fact that they are discussing distinct questions, then it is hard to make sense of the claim that Alexander did better. They are talking about two different things according to the Armenian text. But the objection to Eutocius, as the Elias commentary makes clear, is that Alexander does better because he investigates the same topic as Eutocius, but in a more appropriate place. The disjunction at the end is also unclear. The import of the Elias commentary is clear: the question concerns only syllogistic, not logic as a whole. Hence, the appropriate place is in the commentary on the *Prior Analytics*. But what does it mean to say that Alexander investigates the question either with respect to syllogistic alone or with respect to logic as whole? I can only surmise that the second disjunct is a later interpolation by someone who did not understand the point of this passage. It is unlikely to have been made by the commentator himself, since it undermines the support for the claim that Alexander did better than Eutocius.

Turning to Topchyan's second objection, one finds that a careful reading of both the Elias and Armenian commentaries reveals that there is no difference of opinion on whether logic is a part or instrument of philosophy. In fact, the two agree on all points concerning this question. Both reject the two Stoic arguments that maintain that logic is a part of philosophy. Both accept the Aristotelian arguments for logic's role as an instrument of philosophy. Both draw the distinction between logic in rules and logic in things, and both hold that logic in rules is an instrument while logic in things is a part of philosophy. Both hold that it is only in a Pickwickian sense that logic is both a part and instrument of philosophy. Since the *Prior Analytics* is concerned with logic in rules, the proper answer to the question of logic's status is that it is an instrument, not a part of philosophy. This is Elias' ultimate position and agrees with what he says in his commentary on the *Eisagōgē* quoted above (n. 3), but it is also the position of the Armenian commentary. If the distinction that Topchyan alleges could be found in the commentaries, I would concede that we have two dis-

tinct commentaries by different authors. This is not the case, though, and I therefore remain committed to my original thesis, Topchyan's objections notwithstanding.

Clive Sweeting[15] also defends the thesis that the Armenian commentary is by David. Sweeting acknowledges the very close similarities between the Elias and Armenian commentaries, primarily in chapters three and four of the Armenian commentary. He attributes these close similarities to filial piety. Sweeting suggests that either David lifted these two chapters from the Elias commentary or that there was a degree of common authorship. The differences in chapter one, though, Sweeting notes, argue against the claim that the Armenian commentary has the same author as the Elias commentary.

Before discussing Sweeting's thesis, I would like to point out a couple of places where Sweeting's translations make the texts seem more different than they actually are. First, he notes that in paragraph 2 of chapter 3 of the Armenian commentary there is no reference to navigation or astronomy, unlike the Elias fragment. But as I pointed out above (n. 12), the Armenian text's reference to grammar is a scribal corruption for ղեկավարութիւն, "steering" or "navigation". If we do not make this change, the text at this point does not make philosophical sense. Sweeting also states that in this same paragraph the Armenian commentary refers to necessity and medicine rather than διαιτητική. But the Armenian here (քանզի տաճականումն պիտանանայ բժշկականութիւն "for medicine makes use of dietetics") corresponds to the Greek found in Elias: οἷον ἡ ἰατρικὴ κέχρηται τῷ διαιτητικῷ.

Nevertheless, there do remain significant discrepancies between the Armenian text and the Elias fragment. Do the differences and discrepancies warrant attribution of the Armenian commentary to David? Sweeting's thesis faces the same objection that I made against Topchyan's thesis, and to which, I argued, Topchyan has not adequately responded. Both the Armenian commentary and Elias fragment discuss whether logic is a part or instrument of philosophy. Can we attribute the Armenian commentary to David when David himself tells us that the appropriate place to address this question is in a commentary on the *Categories*?

It should also be kept in mind that both the Armenian commentary manuscripts and the Elias fragment are late witnesses. Many of the

[15] See pp. 137–150 in this volume.

differences that we find between the two texts are attributable to later omissions, elaborations, and interpolations. Even the point that the sequence of chapters and subjects is not the same is not a compelling reason to deny that the two texts are the descendants of one commentary. The Elias fragment, is, of course, a fragment that may easily have been rearranged.

I agree wholeheartedly, though, with Sweeting's conclusion that the incomplete nature of the Elias fragment leaves many questions open. Sweeting's suggestion that David acted as a kind of literary trustee of Elias is eminently plausible. I am by no means certain that the Armenian commentary is not by David but believe that there is some evidence arguing against attribution to David that those who support such attribution have not adequately accounted for. I remain grateful to both Topchyan and Sweeting for their valuable work on this important commentary.

REMARKS ON DAVID THE INVINCIBLE'S *COMMENTARY ON ARISTOTLE'S PRIOR ANALYTICS*: ITS STRUCTURE, CONTENTS, LANGUAGE, AND THE PROBLEMS OF TRANSLATOR AND AUTHORSHIP

Aram Topchyan

1. *Introduction*

David the Invincible's *Commentary on the Prior Analytics*, which survives only in an Armenian translation from the Greek original,[1] is a typical product of the sixth-century Alexandrian school of philosophy. It is composed according to certain rules established by earlier commentators of Aristotle and it follows a widely accepted pattern which is referred to in a number of extant texts. Following that pattern, and mindful of the general rule which Galen had already formulated and which states that "a complete examination of the author's opinions goes beyond the bounds of an interpretation",[2] the Alexandrian commentators often preferred to discuss superficial matters, leaving aside the essence of the works in question: an easy way to avoid going deep into the incomprehensible subject-matter of Plato's or Aristotle's treatises.

This general pattern consisted of an introduction followed by the main part of the commentary which was devoted to the explanation of specific topics; but the pattern could vary according to each commentator's particular purposes and the peculiarities of his writing. For instance, in his *Commentary on Porphyry's Isagoge*,[3] Ammonius (5th–6th centuries) indicates seven main points of introductory discussion: ὁ σκοπός—դիտաւորութիւն[4] (the 'aim' of the given

[1] First edition: Dav., *in APr* arm. (1833), reprinted 1932: Dav., *in APr* arm. (1932^2). Sen Arevšatyan's edition (Dav., *in APr* arm. [1967]) is based on the *editio princeps* and five manuscripts of the Matenadaran.

[2] Gal., *in Hipp fract*, XVIIIB 319.2–319.3 (cf. *supra*, p.6).

[3] Ammon., *in Isag*, 21.4–7.

[4] We indicate the Armenian equivalents of the Greek terms used in the Armenian versions of David's works.

work), τὸ χρήσιμον—պիտանացու (its ‘usefulness’), τὸ γνήσιον—հարազատութիւն (its ‘genuineness’), ἡ τάξις τῆς ἀναγνώσεως—կարգն առաջիկայ շարագրութեան (the ‘order of the material’ or ‘the order of the writing in question’), ἡ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς—պատճառք մակագրութեան (‘the explanation of the title’), ἡ εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις—բաժանումն գլխոցն (‘the division of the work into chapters’), and ὑπὸ ποῖον μέρος ἀνάγεται τὸ παρὸν σύγγραμμα—առ ինչ մասն վերաբերումն (‘to which part of philosophy the given work is related’: theoretical or practical?). Simplicius (6th century), a representative of the Athenian school who also studied in Alexandria, refers in his *Commentary on Aristotle’s Categories*[5] to the same seven introductory points, slightly changing their order: ὁ σκοπός, τὸ χρήσιμον, ἡ τῆς ἐπιγραφῆς αἰτία, ἡ τάξις τῆς ἀναγνώσεως, εἰ γνήσιον τοῦ φιλοσόφου τὸ βιβλίον, ἡ εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις [...] καὶ ὑπὸ ποῖον μέρος αὐτοῦ τῆς φιλοσοφίας ἀνάγεται. John Philoponus (6th century) in his *Commentary on Aristotle’s Categories*[6] speaks of six introductory topics, omitting the question to which part of philosophy the *Categories* belongs, but in his *Commentary on the Prior Analytics*[7] he adds the seventh point (προσθήσω δὲ καὶ ἕβδομον, ὑπὸ ποῖον τῆς φιλοσοφίας μέρος ἀνάγεται—“I shall add a seventh as well: to which part of philosophy it is related”).

David himself, in the *Commentary on Porphyry’s Isagoge*,[8] refers to one further introductory subject, ‘the teaching method’ (ὁ διδασκαλικὸς τρόπος) of the author, so that there he has eight points to discuss. But in the work we are here concerned with, namely the *Commentary on Aristotle’s Prior Analytics*, he discusses only seven topics.

2. *Brief Description of the Contents*

The text as a whole consists of fourteen lectures or πράξεις: it gives an impression of incompleteness—perhaps it is only a part of a more voluminous work, the rest of which is lost.

Lecture I concerns Aristotle’s aim in writing the book and also the usefulness both of the book and of its principal subject, syllogism

[5] Simpl., *in Cat*, 8.8–11.
[6] Philop., *in Cat*, 7.1–3.
[7] Philop., *in APr*, 1.5–10.
[8] Dav., *in Isag*, 80.12–14.

(հաւաքումն, հաւաքաբանութիւն or բաղհաւաքումն) in general. In addition, David discusses the types of syllogism, which are either five or three according to different views. At the beginning of Lecture II David deals with the order both of the subject in question and also of those of Aristotle's treatises which are related to them. He then turns to the explanation of why the work is entitled *Analytics*, to its division into chapters (of which he gives a brief description), and finally to the question of the work's authenticity. The introductory section of the *Commentary* concludes with an extended discussion (forming Lectures III and IV) of the problem of whether logic is a part, a subpart, or an instrument of philosophy.

In Lecture V, David comments upon the beginning of the *Prior Analytics*, connecting his remarks with the questions of the 'aim' and the 'usefulness' of the work. He then suggests four answers to the question why Aristotle, when announcing that "we must define the meaning of 'premiss'[9] and 'term'[10] and 'syllogism'" (24a 12–13),[11] placed terms between premisses and syllogisms.

Lecture VI, a very short one, comments on Aristotle's definition of premiss. There, David divides premisses into two main groups: 'categorical' (ստորոգական—κατηγορικός) and 'hypothetical' (ստորադրական—ὑποθετικός). Next, in Lecture VII, he also mentions other types of premiss: 'demonstrative' (բացացուցական—ἀποδεικτικός) and 'dialectical' (տրամաբանական—διαλεκτικός), 'universal' (ընդհանուր—καθόλου), 'particular' (մասնական or ներմասնուն—ἐν μέρει) and 'indefinite' (անորոշելի—ἀδιόριστος).

In Lecture VIII David is concerned with terms, i.e. "that into which a premiss can be analyzed, viz. the predicate and the subject".[12] He contrasts terms, which are the main parts of a premiss, to those expressions which function as 'connectors' or which indicate quality or quantity. In this lecture David also remarks on the verb 'to be' (է) which is contained in the premisses either 'potentially' (զօրութեամբ—δυνάμει) or 'actually' (ἐνεργείᾳ—ներգործութեամբ).

Lectures IX and X discuss Aristotle's definition of the syllogism. David disagrees both with Alexander of Aphrodisias according to

---

[9] Նախադասութիւն or առաջարկութիւն—πρότασις.

[10] Սահման—ὅρος.

[11] Arist., *APr*, 199.

[12] Cf. Arist., *APr*, 201 (24b 17 Ὅρον δὲ καλῶ εἰς ὃν διαλύεται ἡ πρότασις, οἷον τό τε κατηγορούμενον καὶ τὸ καθ' οὗ κατηγορεῖται).

whom (he says) Aristotle defined the categorical syllogism, and not the syllogism in general, and also with the Ephectics who doubted the very existence of syllogisms. He then proceeds to explain the definition phrase by phrase and word by word.

Lecture XI is dedicated to 'perfect' (աւարտուն—τέλειος) and 'imperfect' (անաւարտ—ἀτελής) syllogisms, and it alludes to the famous dispute on this matter between Maximus of Edessa and Themistius, a dispute which is also referred to in Ammonius' *Commentary on Aristotle's Prior Analytics*.[13] Then David turns back to premisses, and to the differences among them, explaining when they are 'affirmative' (ստորասական—καταφατικός) and when they are 'negative' (բացասական—ἀποφατικός).

Finally, in the last three lectures (XII–XIV), David discusses first the logical method called *reductio ad impossibile* (անկարելի բացածութիւն—εἰς τὸ ἀδύνατον ἀπαγωγή), and then the different varieties of conversions (հակադարձութիւն—ἀντιστροφή)—in connection with which he sets out eight main points for discussion.

3. *The Language of the Translation and the Importance of Related Sources for the Interpretation of Obscure Passages*

The language of the *Commentary*, like that of the Armenian versions of David's other works, belongs to the so-called Hellenizing school (late 5th–early 8th centuries). The representatives of that school, by translating extremely literally, created an artificial Armenian which was marked by strong Greek influence: it introduces numerous neologisms, among them terms calqued on the Greek, and it also uses morphological forms and syntactical constructions which follow Greek patterns and are not known in Classical Armenian grammar. Yakob Manandean and Sen Arevšatyan list the Armenian versions of David's works among the third group of the Hellenizing translations, which Manandean dates to the 1st half of the 7th century,[14] and Arevšatyan to the later 6th century.[15] David's works, in their opinion, were probably among the later translations of that group.

---

13 Ammon., *in APr*, 31.14–23.

14 Manandean (1928), pp. 142–173.

15 Arevšatjan (1973), p. 187.

Because of the artificial character of the language, the Hellenizing translations are usually very difficult to understand without comparison with their Greek originals. Three of the Armenian works which are transmitted under the name of David the Invincible have extant Greek originals: the *Definitions and Divisions of Philosophy*, the *Commentary on Porphyry's Isagoge*, and the *Commentary on Aristotle's Categories* (which has been ascribed both to David[16] and to his contemporary Elias,[17] whose name is not mentioned in the Armenian tradition). Only the *Commentary on the Prior Analytics* lacks the Greek original, and in consequence it is the most difficult of the works to interpret.

Two groups of parallel material may help us understand the obscure contents of the *Commentary*: 1) the Greek originals and Armenian translations of David's other works; 2) works by other commentators (Alexander of Aphrodisias,[18] Themistius,[19] Ammonius,[20] Simplicius,[21] Philoponus,[22] Olympiodorus,[23] Elias,[24] and Stephanus),[25] especially the commentaries on the *Prior Analytics* by Alexander, Ammonius, and Philoponus.

David's other treatises help us to find the Greek equivalents of a number of terms and so to interpret them correctly; and they also help us to understand some odd morphological forms and syntactical constructions used by the translator. We have found more than one hundred and thirty lexical grecisms which have definite parallels in David's other works, and only in a few cases have the same Greek words or expressions been rendered in different ways. As to the morphological and syntactical grecisms, their use in the four treatises, too, is almost invariable. This general linguistic similarity among the Armenian versions suggests that they were probably translated by the same person.

The difference in translation of the most important term, συλλογισμός, is not easy to explain. In the Armenian versions of the *Prolegomena*

[16] Arevšatjan (1973), p. 273 ff.
[17] Dav. (Elias), *in Cat.* Following Busse, Manandean has published the Armenian version of this work under the name of Elias: Dav. (Elias), *in Cat* arm. (1911).
[18] Alex. Aphr., *in APr;* see also Barnes *et al.* (1991).
[19] Them., *in APr.*
[20] See notes 3 and 13.
[21] See note 5.
[22] See notes 6 and 7.
[23] Olymp., *in Meteor*; Olymp., *Prol.*
[24] See notes 17 and 47.
[25] Steph., *in Int.*

and the *Commentary on Porphyry's Isagoge* it is rendered by the grecism շարաբանութիւն,[26] the prefix շար- being a normal equivalent for the Greek συν-, and բան- corresponding to λογ- (the root of the word λόγος). In the *Commentary on the Prior Analytics* it is rendered either by հաւաքումն or by հաւաքաբանութիւն or by բաղհաւաքումն.[27] In all three variants the root հաւաք- ("collection") occurs (in the second, it is combined with the root բան-, and in the third it carries the prefix բաղ-, which is another equivalent for the Greek συν-). On the other hand, in the *Commentary on Porphyry's Isagoge* հաւաքումն corresponds to ἄθροισις and ἄθροισμα.[28] Nonetheless, this discrepancy is not a sufficient reason to look for different translators—after all, even in one and the same work, the *Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, συλλογισμός has no fixed equivalent and is rendered by three Armenian words, just as, for instance, ἀποδεικτικός is translated either by ապացուցական or by բացացուցական.[29] Rather, the discrepancy suggests that the translator was still searching for better Armenian terms in the course of his work. The different combinations of lexical roots and prefixes meaning 'word' and 'collection' suggest that he was not sure about the literal meaning of συλλογισμός and its root λογ- related to λέγω ("to gather" or "to speak")—and hence that the translator was not David himself.[30]

The works of the Greek authors mentioned earlier, which often have the same or similar contents, provide parallels for most of the theoretical passages in David's commentary and also for most of the illustrative examples. They can be very helpful not only in the task of translating David's commentary into another language but also in any attempt to reconstruct the Greek original behind the Armenian text.

[26] See Dav., *Prol*, 2.25–26 συλλογίζομαι—Dav., *Prol* arm. (1960), 6.11, 13 շարաբանել; Dav., *in Isag*, 166.2, 6, 8 συλλογισμός—Dav., *in Isag* arm. (1976), 104.17, 20, 21 շարաբանութիւն; Dav., *in Cat*, 116.35, 119.10 συλλογισμός—Dav. (Elias), *in Cat* arm. (1980), 207, 210 շարաբանութիւն.

[27] Dav., *in APr* arm. (1967), 38, 40, 44, 46, 48, 50 հաւաքումն; 60, 62, 68, 70, 72, 76, 84, 90, 92 հաւաքաբանութիւն; 100, 102, 104, 106, 108, 112, 116, 118, 120 բաղհաւաքումն.

[28] See Dav., *in Isag*, 126.23, 127.1 ἄθροισις, 167.23, 30 ἄθροισμα—Dav., *in Isag* arm. (1976), 62.1, 5, 108.8, 13 հաւաքումն.

[29] Dav., *in APr* arm. (1967), 38, 40, 42, 46, 62, 64, 66, 68, 72, 80 ապացուցական; 80, 82, 96, 106 բացացուցական.

[30] See below, pp. 125–127.

4. *The Problem of the Translator*

The Armenian translation is in general very accurate. The translator was a skillful and learned person who had perhaps studied in Alexandria, where he will have become familiar with the philosophical work of the school of Ammonius and Olympiodorus and been in touch with its representatives. According to Armenian tradition, the translator of David's Greek works was David himself, and that ancient belief has sometimes been doubted by modern scholars and sometimes accepted. Sen Arevšatyan, for example, considers it possible that the works were translated into Armenian by David himself or else under his supervision.[31] Abraham Terian is more positive, writing that David "translated not only Aristotle but probably his own works as well".[32] Jean-Pierre Mahé disagrees, rightly saying that Terian's arguments for his view "are not incontestable".[33] We might add that the language of the Armenian versions of Aristotle's works is so different from that of the versions of David that these translations can scarcely be ascribed to the same person.[34]

As to David's own works, it seems likely that he was not the translator, and that he did not supervise the translation: although the Armenian versions are in general remarkable for their literal correctness, nevertheless mistakes do occur. One such mistake was noticed by Baumgartner:[35] the translator read the Greek word ἠλίβατος ("high") as ἡλίβατος and so rendered it by արեգակնակոխ "trodden by the sun".[36] Another mistake, hitherto unnoticed by scholars, is found in a

---

[31] Arevšatjan (1973), p. 325.

[32] Terian (1982), p. 180.

[33] Mahé (1990), p. 203, note 63.

[34] Arevšatyan places the Aristotle translations in the second period (about 480s–510s), while, as mentioned above, he thinks that David's works were translated in the third period (510s–600): Arevšatjan (1973), p. 187.

[35] Baumgartner (1886), pp. 457–515 S. 475, note 1. See also Kendall—Thomson (1983), p. xviii.

[36] Dav., *Prol* arm. (1960), 74.20–22: […] պարտ է յաղքատութենէ փախչել և ի մեծակիտեղն անկանել ի ծով և ի վիմաց, ով Կիւռնէ, հոսիլ յարեգակնակոխ (a quotation from the Greek poet Theognis [6th century B.C.]): cf. Kendall—Thomson (1983), p. 75: "One should flee from poverty, casting oneself into the monster-filled sea, and from the rocks, O Cyrnus, fall into the region trodden by the sun" (literally, "fall into the trodden by the sun", which does not make sense). Moreover, the postpositive attribute արեգակնակոխ does not grammatically agree with the noun (he should have rather written ի վիմաց […] արեգակնակոխաց "from the rocks trodden by the sun"). Cf. also the same passage by Theognis in the *Girk' pitoyic'*,

very interesting passage of the *Commentary on Aristotle's Prior Analytics*. In Lecture IX,[37] David argues against the Ephectics who, as he states, doubted the existence of syllogisms. Having presented their arguments, the commentator, according to the Armenian translation, says:…ձերովք իսկ ըմբռնեցայք թեւօք ըստ առասպելումն, ո՜վ (v.l.) մակունակաք (v.l.)[38] "…You are caught by your own arms/wings as in the myth, o Ephectics!". In this form, the saying is scarcely intelligible. A little research shows that the proverb occurs in a fragment by the tragic poet Aeschylus (525–456 B.C.), where eagles say: τοῖς αὐτῶν πτεροῖς ἁλισκόμεσθα "we are caught by our own feathers"—they mean that they are shot by arrows flighted with their feathers.[39] The Armenian translator has erroneously rendered the Greek word by թեւ "arm" or "wing", instead of translating it փետուր "feather" (πτερόν has both meanings). Apparently, he meant "human arms" by թեւք and did not even know that the saying concerns eagles.[40] If David himself had translated the work into Armenian, he would hardly have made such a mistake.

Interestingly enough, in Philoponus' *Commentary on Aristotle's Prior Analytics* (31.3),[41] where the passage has an exact parallel, the word πτεροῖς is replaced with λόγοις, possibly by a scribe who did not

---

p. 49, where ἠλίβατος is translated correctly:…Արժան է յաղքատութենէ փախչել և ի մեծն անկանել ծով, և կամ ի վիաց հոսիլ ի բարձանց ("…One should flee from poverty and cast oneself into the great sea, or fall from the high rocks").

[37] Dav., *in APr* arm. (1967), 94.

[38] Dav., *in APr* arm. (1967), 94.14–15. The v.l. մակունակաք in MSS M2368, M7151, M8132, and P240 is the correct one (a calque from ἐφεκτικοί). In the Venice (Dav., *in APr* arm. [1932²], p. 492) and 1967 editions, the reading որպէս "like" (instead of ո՜վ "O!") and մանկունակաք (instead of մակունակաք "Ephectics") have been chosen: որպէս մանկունակաք, a phrase making no sense. David is addressing the Ephectic philosophers, and the correct reading is ո՜վ մակունակաք "O Ephectics!". The word մանկունակաք is a corrupted form associated with the word մանկունք "children". A copyist has changed մակունակաք, which he probably could not comprehend, into something more 'understandable.' There are also other corrupted *variae lectiones* in the manuscripts: մականունակաք and մականուանակաք.

[39] *TGF*, 3, pp. 123–511 (fr. 139).

[40] Cf. Vardan Aygekc'i's fable *The Eagle and the Arrow* (where the correct word փետուր "feather" is used): Արծիւն երթար յերկինս և հարին զնայ նետիւ. և նայ զարմացաւ, թէ ո՞վ զայս արար. հայեցաւ և ետես զնետն զփետուրն իւր, և ասէ. Վա՜յ ընձ, զի յինէն է ահայ պատճառ սպանման իմոյ ("The eagle flew to the sky and was struck with an arrow; and he wondered who did that. He looked and saw the arrow, his feather, and said: 'Woe is me, because the cause of my killing is from myself!'"): Vardan Aygekc'i, *Fables*, p. 102.

[41] See note 7.

understand the meaning of the proverb and 'simplified' it by changing the word: φαμεν ὅτι καὶ ὑμεῖς τοῖς ὑμετέροις ἁλίσκεσθε λόγοις "We say that you too are caught by your own words".

5. *The Problem of Authorship*

The other problem relating to the Armenian commentary which we would like to discuss is the question of authorship. Yakob Manandean in his study *New Light on the Problem of David the Invincible*[42] argued on the basis of textual parallels, stylistic features, and similarity of concepts that the author of the Armenian *Commentary on Aristotle's Prior Analytics* was David (i.e. that there is no reason to doubt the attribution of the work to him in the Armenian manuscripts).[43] But later, in his book dedicated to the Hellenizing school,[44] Manandean rejected his own opinion and concluded instead that the author of the commentary was not David but Elias.[45] Manandean's main argument for his new thesis[46] was subsequently refuted by Arevšatyan[47] who argued again for David's authorship; but—perhaps because Western editions were not easily available in Armenia—an invaluable source escaped Arevšatyan's attention, namely the surviving part of Elias' *Commentary on Aristotle's Prior Analytics* which was published in 1961 by L.G. Westerink.[48]

The extant section of Elias' work consists of Lecture I, which discusses the question of whether logic is a part or an instrument of philosophy,[49] followed by an 'Επιτομή summarizing the contents of that lecture, and a fragment of Lecture II (which speaks of the 'aim'

[42] Manandean (1904).
[43] Manandean (1904), p. 10.
[44] Manandean (1928).
[45] Manandean (1928), pp. 59–67.
[46] Manandean's argument was the following: David in his *Commentary on Porphyry's Isagoge* promises to discuss the question whether logic is a part or an instrument of philosophy in the *Commentary on Aristotle's Categories*, while Elias promises to do so in the *Commentary on the Analytics*. Consequently, the work in question containing a long discussion of μέρος ἢ ὄργανον should be ascribed not to David but to Elias. However, Manandean did not insist on having finally solved the problem and added that more evidence was needed to support his opinion: Manandean (1928), p. 67.
[47] Arevšatyan (1967), p. 10 ff. and Arevšatjan (1973), p. 273 ff.
[48] Elias, *in APr*, pp. 128–139 (= pp. 59–72).
[49] For logic as a part or an instrument of philosophy, see Hadot, P. (1990).

(ὁ σκοπός) of the work, of the five or three types of syllogisms, and of the five human capacities by means of which we may acquire knowledge).

There are many *verbatim* parallels between this Greek text by Elias and the Armenian commentary, on the basis of which Michael B. Papazian[50] has decided the question of authorship in favour of Elias, arguing that the Armenian version is a translation of Elias' commentary, the larger part of which does not survive. To be sure, Papazian notices certain discrepancies between the two works, but he does not attach much importance to them: the discrepancies "are no greater than those found in many Armenian translations of extant Greek philosophical texts. For example, one finds essentially the same situation in comparing the Armenian and Greek versions of David's *Commentary on Porphyry's Isagoge*".[51]

A detailed comparison of the two texts encourages us to discuss the problem once again. There is indeed an evident similarity between Elias and David; but there are also differences, and the differences, we think, are so significant that they exclude the possibility of regarding the Armenian version as a translation of Elias. One could adduce a long list of such differences; but that would exceed the bounds of this brief paper, so we shall confine ourselves to a few of the most important ones.

1) One of the discrepancies between the two works is related to the different views of David and Elias on one of the main questions frequently discussed by the commentators, namely whether logic is a part or an instrument of philosophy. David's view on this issue is perfectly clear. Regarding himself as a Platonist, David firmly states that logic is both a part and an instrument of philosophy. He concludes Lecture IV as follows:

> But [some] are puzzled as to how do the Platonists say that logic can be both a part and an instrument of the same things. For though the hand is both a part and an instrument, it is a part of a body but an instrument of an animate being. For though the hand of someone dead is a part of the whole body, it is not an instrument, because it is an instrument for giving and taking. And a jug is both a part and an instrument but not of the same thing, but the vessel is an instrument for its contents, while a jug of water is a part of other water. To this, the Platonists answer that,

[50] Papazian (1998, 1999 [2000]), pp. 105–118.
[51] Papazian (1998, 1999 [2000]), p. 61 (pp. 112–113 of this volume).

"We, too, do not say that logic is an instrument and a part of the same things, but it is either both [a part and an instrument] of the same, or the same is a part and an instrument of different [things]. As the hand: because it is an instrument for a breathing being, and it is a part of the body, or it is both an instrument and a part of the same. For logic is both an instrument and a part of philosophy, for when it is demonstration in the nature of things, it is a part of philosophy, and it is an instrument in the rules".[52]

Unlike David, Elias has no clear opinion on the subject. Stating that Plato's school (ἡ ᾿Ακαδήμεια) considers logic to be both a part and an instrument of philosophy, he asks: "But how, o Plato, can one and the same thing be both a part and an instrument of the same thing?".[53] Unlike David, he poses the question himself—he does not ascribe it to other people.[54] Then, having adduced the examples of the hand and the jug, he writes:

And now Plato would say that logic is a part [of philosophy] in the things [themselves]: for instance, "The soul is self-moving; that which is self-moving is always in motion, so the soul is always in motion". And it is an instrument in rules: for instance, "In the first figure, from two universal affirmative [premisses] a universal affirmative [conclusion] follows".[55]

---

[52] Dav., *in APr* arm. (1967), 64.10–24: Բայց տարակուսեն՝ եթէ զիա՞րդ պղատոնականքն զբանականս և մասն, և գործի նոյն իրաց ասեն կարող գոլ, զի թէպէտ և ձեռն՝ և մասն, և գործի, այլ մասն ամենայն մարմնոյ է, իսկ գործի՝ ներանձնաւորին. քանզի մեռելոյ ձեռն, թէպէտ և մասն է բոլոր մարմնոյն, այլ գործի ոչ է. քանզի տալոյ և առնելոյ գործի է . և կուժն՝ և մասն է և գործի, այլ ոչ նոյն իրի. այլ ամանն գործի է պարունակեցելոցն, իսկ կժաւոր ջուր՝ մասն է այլոյ ջրոյ: Առ որս եթէ ասիցեն պղատոնականքն, եթէ և ոչ մեք ասեմք նոյն իրաց գործի և մասն զբանականն, այլ կամ նոյնում այլ և այլ, և կամ զնոյնն այլում և այլում մասն և գործի, որպէս զձեռն. քանզի շնչաւորն գործի, իսկ մարմնոյն մասն և կամ նոյնում գոլ այլ և այլ՝ և գործի և մասն. քանզի իմաստասիրութեան բանականս և գործի և մասն. քանզի բնութիւն իրողութեանց գոլ ապացոյց մասն է իմաստասիրութեան, իսկ ի կիտակսն՝ գործի.

[53] Elias, *in APr*, 136 (= 69).10–11: καὶ πῶς, ὦ Πλάτων, δύναται τὸ αὐτὸ τοῦ αὐτοῦ καὶ μέρος εἶναι καὶ ὄργανον;

[54] Possibly David means Elias when he says: "But [some] are puzzled as to how the Platonists say that logic can be both a part and an instrument of the same things."

[55] Elias, *in APr*, 136 (= 69).15–19: ἢ καὶ νῦν φαίη ἂν ὁ Πλάτων· ἀλλ᾿ ἡ μὲν λογικὴ μέρος, ἡ ἐν πράγμασιν, οἷον ἡ ψυχὴ αὐτοκίνητος, τὸ αὐτοκίνητον ἀεικίνητον, ἡ ψυχὴ ἄρα ἀεικίνητος, ἡ δὲ ἐν κανόσιν ὄργανον, οἷον ὅτι ἐκ δύο καθόλου καταφατικῶν καθόλου καταφατικὸν συνάγεται ἐν ά σχήματι. David gives these examples, with partly different contents, when he speaks about the two types of demonstration (in the same Lecture IV: Dav., *in APr* arm. [1967], 62.12–17), i.e. he adduces other variants of those examples and in another context: "Demonstration is said to be twofold, for one

"Plato would say" (φαίη ἂν ὁ Πλάτων)—what Elias himself thinks remains unknown.

Elias finishes his first lecture by referring to Plato and to Aristotle in support of the opinion that logic is an instrument of philosophy. The quotation from Plato is inaccurate:[56] "Plato, too, may mean that logic is an instrument of philosophy when he calls dialectic 'the coping-stone' of all beings".[57] And the reference to Aristotle is vague: "Where did Aristotle say that logic is an instrument of philosophy? In the *Topics*".[58] All this suggests that Elias inclines to the view that logic is not a part but an instrument of philosophy. The suggestion is confirmed by a passage in his *Commentary on Porphyry's Isagoge*, where he says that "it will be demonstrated with God's help in [the commentary on] the *Analytics* that logic is not a part of philosophy but an instrument".[59]

2) It is true that there are also many differences between the Greek original and the Armenian version of David's *Commentary on Porphyry's Isagoge*, and that sentences and clauses are frequently omitted in the Armenian translation. At other places, the Armenian text adds glosses or explanatory comments. However, in the Armenian version of that work one can scarcely find a single passage of any length or importance which is absent from the Greek text, whereas in David's *Commentary on Aristotle's Prior Analytics* there are long and important passages which do not appear in the Greek text of Elias—and

is said to occur in the very nature of things. For example, 'The soul is self-moving; that which is self-moving is always in motion; that which is always in motion is immortal'. And the other [is said to occur] in laws […]. For example, 'from two affirmations, the conclusion is affirmative'" (երկակի ասի գոլ ապացուցականն. քանզի մին ի նոյնս իսկ յիրողութեանցն բնութիւն [v.l.] ասի գոլ, որգոն՝ անձն ինքնաշարժ, ինքնաշարժն մշտաշարժ, մշտաշարժն անմահ: Իսկ միւսն յօրոշմունս […], որգոն՝ յերկուց ստորասութեանց՝ ստորասական գոյ ժողովեալն). These differences, too, prove that the two texts are not written by the same author.

[56] Cf. Plat., *Resp*, 534c: θριγκός τοῖς μαθήμασιν—"'the coping-stone' of studies", but Elias writes θριγκὸν […] τῶν ὄντων πάντων "'the coping-stone' of all beings": see also note 57. Unlike Elias, David cites Plato's phrase correctly: ցանկ ուսմանց "'the coping-stone' of studies" (Dav., *in APr* arm. [1967], 62.6); θριγκός literally means "fence" (ցանկ). In fact, the Greek word is ambiguous between "coping-stone" and "perimeter fence", and commentators on Plato have taken it in different ways.

[57] Elias, *in APr*, 137 (= 70).1–2: δύναται δὲ καὶ ὁ Πλάτων καὶ ὅτε λέγει θριγκὸν τὴν διαλεκτικὴν τῶν ὄντων πάντων ὄργανον λέγειν τὴν λογικὴν φιλοσοφίας. Interestingly, in the previous page of his work (136 [= 69].4–5) Elias quotes these same words of Plato in support of the view that logic is a part of philosophy.

[58] Elias, *in APr*, 136 (= 69).32–33: καὶ ποῦ ὁ Ἀριστοτέλης τὴν λογικὴν ὄργανον εἶπεν φιλοσοφίας; ἢ ἐν τοῖς Τόποις.

[59] Elias, *in Isag*, 26.36–37: δειχθήσεται γὰρ σὺν θεῷ ἐν τοῖς Ἀναλυτικοῖς ὅτι ἡ λογικὴ οὐ μέρος τῆς φιλοσοφίας, ἀλλ' ὄργανον.

these passages are obviously not just glosses or explanatory comments added by the translator or by an editor, but were translated from the lost Greek original. Such passages occur in the discussion of whether philosophy is a part or an instrument of philosophy. One of them has already been quoted. Here is a second example. David is discussing the Aristotelians' arguments. They say: "If two arts exist, and one of them uses the other's product as an instrument, then that which is used is said to be less honorable,[60] for bridle-making is said to be less honorable than horsemanship".[61] In answer to this, David, unlike Elias,[62] refers to the objection made by some members of his group (ոմանք ի մերոցն "some of us", more literally, "some of ours") and adds a further consideration:

> To this, some of us say that according to your statement, the Heavenly Spirit is less honorable than human souls, for the Heavenly Spirit produced our bodies, which, as instruments, are used by our souls. To this, it should be said that the Heavenly Spirit produced not only our bodies but also those of irrational animals and plants, whereas bridle-making makes only bridles and nothing else, and it is horsemanship that uses bridles.[63]

This passage was certainly part of the Greek original and was translated into Armenian (in a very Hellenizing style), and it gives evidence for the difference between Elias and David on the issue of μέρος ἢ ὄργανον. Elias, who either has an unclear attitude or, like the Aristotelians, regards logic as an instrument of philosophy, does not discuss the example of horsemanship and bridle-making (ἱππικὴ καὶ χαλινοποιϊκή). David refers to the objection of 'some' Platonists and adds a further consideration.[64]

---

[60] Յոռի = ἀτιμότερος "less honorable".

[61] Cf. Dav., *in APr* arm. (1967), 60.3–6: Եթէ երկու արհեստ գոլով, և միւսն պիտանանայ միւսոյն կտարման, որպէս գործւոյ, յոռի գոլ ասի այն՝ որում պիտանանայն, քանզի յոռի ասի գոլ սանձարարականն քան զձիականն.

[62] Elias, *in APr*, 13 (= 68).26–30.

[63] Dav., *in APr* arm. (1967), 60.7–14: Առ որս ասեն ոմանք ի մերոցն, եթէ ըստ ձեր բանումդ՝ յոռի ուրեմն է և երկնային անձն քան զմարդկայինսն, քանզի երկնային անձն բացակատարեաց զմեր մարմինս, որու որպէս գործւոյ պիտանանայ մեր հոգիս: Առ որս ասելի է, թէ երկնային անձն ոչ միայն զմեր մարմինս բացակատարեաց, այլ և զանբանիցն և զտնկոցն: Իսկ սանձարարականն՝ սանձս միայն առնէ, այլ և ոչ գոյն, և որ պիտանանայն սանձաց զձիականն.

[64] That does not mean that David agrees with the Aristotelians and regards logic as only an instrument of philosophy. As stated above, he aligns himself with the Platonists and concludes that logic is both a part and an instrument of philosophy.

3) The order of the lectures and of the subjects analyzed is not the same in Elias and in David. Elias discusses μέρος ἢ ὄργανον at the beginning of his commentary (Lecture I), while David discusses this question in Lectures III and IV, after having dealt with the aim and the usefulness of the work, with the types of syllogism and the five human capacities, with the order of the work, with the title of the *Analytics*, with the division into chapters, and with the question of authenticity. Elias' 'Επιτομή[65] has no parallel in David, and he discusses the aim, the types of syllogism, and the human capacities in Lecture II. When, at the end of the extant part, Elias starts to discuss the usefulness of the work, the text suddenly breaks off:[66] the rest of his commentary is lost.

4) One would expect that Lecture II of Elias, which begins with a discussion of the aim of the *Analytics*, would completely coincide with the corresponding part of Lecture I of David, but in point of fact it contains passages which find parallels, literal or non-literal, in different parts of the Armenian commentary. For instance, whereas the first sentence in Elias (Ὁ σκοπὸς τῶν προτέρων ἀναλυτικῶν περὶ συλλογισμοῦ—"The aim of the *Prior Analytics* [pertains] to syllogism")[67] corresponds to the first sentence in David,[68] the second sentence in Elias runs like this: ἔδει γὰρ μετὰ τὰ μέρη πάντα τοῦ συλλογισμοῦ [τὰ προσεχέστατα, τὰς προτάσεις· τὰ πόρρω, ὄνομα καὶ ῥῆμα· τὰ πορρωτάτω, τὰς ἁπλᾶς φωνάς] καὶ περὶ τοῦ ὅλου συλλογισμοῦ πραγματεύσασθαι—"for after discussing all the parts of syllogisms (the immediate parts or premisses, the more remote parts or nouns and verbs, [and] the most remote parts or simple sounds), it was necessary also to discuss syllogism as a whole".[69] In David, that sentence finds its parallel (not a *verbatim* equivalent) in Lecture IX: "Following the parts of syllogisms, I mean, the immediate ones, i.e. the premisses, and the further ones, i.e. the terms, Aristotle passes on to syllogisms consisting of them".[70]

---

[65] Elias, *in APr*, 137 (= 70).5–138 (= 71).13.

[66] Elias, *in APr*, 139 (= 72).33.

[67] Elias, *in APr*, 138 (= 71).15.

[68] Dav., *in APr* arm. (1967), 38.4–5: Դիտաւորութիւն Արիստոտէլի ի Վերլուծականն՝ է բոռն հարկանել զպարզ հաւաքմանէ.

[69] Elias, *in APr*, 138 (= 71).15–18.

[70] Dav., *in APr* arm. (1967), 90.22–92.1: Յետ մասանցն հաւաքաբանութեան, զիւպսն ասեմ՝ այս ինքն զառաջարկութիւնս, և զհեռիսն՝ այս ինքն զսահմանսն, գայ Արիստոտէլ և զառ ի նոցանէն բաղկացեալ հաւաքաբանոթիւնս.

Next Elias comments on the aim (σκοπός), connecting it with demonstration (ἀπόδειξις); and although those dozen lines[71] are in general consonant with David, they cannot by any means be regarded as the original from which the Armenian was translated. The following passage is this: τί συλλογισμὸς καὶ τίνες αἱ διαφοραὶ αὐτοῦ; τὸ τέλειον καὶ ἀτελές· τίς ἡ πρότασις [...] τίνες οἱ ὅροι [...]—"what is a syllogism, and what are its different types? the perfect and imperfect ones; what is a premiss [...] what are terms [...]".[72] That finds a parallel in David in Lecture V: "And [Aristotle defines] what are premisses and terms, and what is a syllogism [...]. And after that, which is perfect, and which is imperfect. And it should be known that the perfect and the imperfect are different types of syllogisms".[73] Then in Elias there is this: περὶ συλλογισμοῦ δὲ ὁ σκοπὸς οὐ κατηγορικοῦ μόνον, ἀλλὰ παντός—"the aim pertains to syllogisms, not only categorical but all syllogisms".[74] That coincides with what David says in Lecture X: "But he defines all syllogisms, and not the categorical or the hypothetical [separately], neither this nor that".[75]

One could continue in this way, but the examples already adduced are enough to demonstrate that the Armenian commentary cannot be considered a translation of the text published by Westerink, and that the attribution to Elias of the work surviving in the Armenian manuscripts under the name of David is unconvincing.

Papazian offers another argument,[76] which was also advanced by Manandean.[77] In his *Commentary on Porphyry's Isagoge* David promises to discuss the question of whether logic is a part or an instrument of philosophy in his *Commentary on Aristotle's Categories*.[78] On the other hand, Elias in his commentary on Porphyry promises to discuss the question in his *Commentary on the Analytics*.[79] In that case,

[71] Elias, *in APr*, 138 (= 71).18–30.
[72] Elias, *in APr*, 138 (= 71).30–33.
[73] Dav., *in APr* arm. (1967), 72.16–20: եւ զի՞նչ առաջարկութիւն և սահման և զի՞նչ հաւաքաբանութիւն [...] Եւ յետ այսորիկ ո՞ր աւարտումն և որ անաւարտն: Եւ պարտ է գիտել՝ եթէ աւարտումն և անաւարտն զանազանութիւնք են հաւաքաբանութեանց.
[74] Elias, *in APr*, 138 (= 71).33–139 (= 72).1.
[75] Dav., *in APr* arm. (1967), 92.10–11: Բայց սահմանէ զամենայն հաւաքաբանութիւն, զստորոգականն և կամ զստորադրականն՝ ոչ զայս և ոչ զայն.
[76] Papazian (1998, 1999 [2000]), pp. 61–62 (pp. 113–114 of this volume).
[77] Manandean (1928), pp. 66–67.
[78] Dav., *in Isag*, 94.7–9.
[79] Elias, *in Isag*, 26.36–37.

the Armenian commentary on the *Analytics*, which contains a long discussion of μέρος ἢ ὄργανον, must be attributed not to David but to Elias. That is not a strong argument, for there was nothing to stop David from discussing the question in both commentaries, on the *Categories* and also on the *Analytics*.[80] After all, the Greek commentators dealt with that commonplace question in different works: Alexander, Themistius, Ammonius, and Philoponus treated μέρος ἢ ὄργανον in their commentaries on the *Analytics*, while Eutocius placed it in his introduction to the *Isagoge* and Olympiodorus discussed it in his *Prolegomena* to the *Commentary on the Categories*.[81] If the *Commentary on the Categories* which used to be known under the name of David is correctly ascribed to Elias (as Busse and Manandean both suppose),[82] then Elias discussed the question both there[83] and in his *Commentary on the Analytics*.

Thus there is no reason why we should ascribe the Armenian *Commentary on Aristotle's Prior Analytics* to Elias or reject the attribution to David made in the Armenian manuscripts. Furthermore, a close comparison of the texts excludes a further possibility, namely that one of the two authors, who were contemporaries, simply borrowed the ideas, judgments, definitions, and examples from the other. But since it is beyond any doubt that both commentators borrowed heavily, one must look for a common source. 'Shameless' or 'reverential' copying from one another's writings was customary for the later commentators;[84] in particular, pupils borrowed from their teachers or just wrote down their lectures—thus, as Westerink remarks, Philoponus "published his notes of the lectures of Ammonius under his own name".[85]

In the case of Elias and David one might think of their teacher Olympiodorus, who must have lectured on the *Prior Analytics* and who may have written a commentary on the work. Perhaps it was this hypothetical commentary which Elias and David abridged and reworked each in accordance with his own approaches and purposes. Evidence in support of this conjecture may be found in Olympiodorus' discussion of the 'part or instrument' in the *Prolegomena* to the *Cat-*

---

[80] Cf. Arevšatyan (1967), p. 16 and Arevšatjan (1973), p. 278.

[81] Westerink (1980), p. 64.

[82] The attribution of the *Commentary on the Categories* to Elias has been rejected by Arevšatyan: see the reference in note 16.

[83] Dav., *in Cat*, 117.9–13, 118.21–22.

[84] Barnes *et al.* (1991), pp. 7–8.

[85] Westerink (1980), p. 60.

egories,[86] from where Elias and David have copied a lot. As to the parallels between them not corroborated by Olympiodorus' *Prolegomena*, those passages could have been borrowed from the master's lectures or the supposed lost commentary on the *Analytics*.

86 Cf. Olymp., *Prol*, 14.12–18.12.

THE RELATIONSHIP BETWEEN THE ARMENIAN TRANSLATION OF THE *COMMENTARY ON ARISTOTLE'S ANALYTICS* OF DAVID AND THE GREEK TEXT OF THE *COMMENTARY ON ARISTOTLE'S ANALYTICS* OF ELIAS

Clive Sweeting

In the course of my preparation of a translation into French of that difficult work, David's *Commentary on Aristotle's Prior Analytics*—Constantine Zuckerman'[1] refers to the Armenian editor,[2] Sen Arevšatyan, qualifying it "as possibly the most obscure in the entire Armenian literature",[3]—undertaken under the direction and with the help of H. Hugonnard-Roche,[4] I have sought to find parallels with other ancient philosophical commentaries, especially those of the Alexandrian school.

The characteristic features of these commentaries have recently been studied by scholars including also in Paris I. Hadot[5] and Ph. Hoffmann.[6] If the texts we are concerned with lie on the Alexandrian rather than the Athenian side of the Neoplatonic watershed, in a *milieu* where intellectual exchange between Christian and traditional philosophers appears at times to have flourished to the extent that it is on occasion difficult to state whether a work was composed by a Christian or a pagan author, many of the characteristics are common to both.[7] David, i.e. the author in Greek[8] whose philosophical works[9] doubtless were

---

[1] Zuckerman (1995).

[2] Dav., *in APr* arm. (1967) and Dav., *in APr* arm. (1980).

[3] Dav., *in APr* arm. (1967), p. 34.

[4] At the Ecole Pratique des Hautes Etudes, IVe section, in Paris.

[5] Hadot, I. (1998).

[6] Hoffmann, Ph. (1987a). See also Tardieu (1987) and other publications of Le Centre des Religions du Livre and Le Centre des Etudes sur la Pensée Antique of the CNRS.

[7] I.e. (contrary to the theses propounded by Karl Praechter, e.g. Praechter [1912]) both Athenian and Alexandrian, whether Christian or not. Cf. Hadot, I. (1978), also Hadot, I. (2003), p. xlx. Nevertheless Anastos (1986) shows that David's surviving works have reduced metaphysical content.

[8] The writer for various reasons (chronology of schools of translation, likelihood of different translator for the *Commentary on the Prior Analytics* than for other works of David) rejects the identification proposed by Papazian (1998, 1999 [2000]) and reiterated in this publication. See also Topchyan (2006).

[9] Presumably (in the case of the *Commentary on the Prior Analytics*) or explicitly

translated some time later into Armenian,[10] was himself in all likelihood (like a number of intellectual figures in late antiquity, e.g. Prohaeresius,[11] some of Libanius' pupils)[12] of Armenian origin (although this cannot be established with certainty).[13] Nor is it absolutely clear from the works on logic attributed to him that he is a Christian, because if so he could almost be said to go out of his way to disguise the fact.[14] He may well have been a pupil of Olympiodorus, who is mentioned specifically at three places in his *Prolegomena*, and Olympiodorus is known for his restraint in these matters.[15]

If recourse to Ammonius,[16] whom David specifically mentions in chapter 7, and more especially to John Philoponus'[17] commentaries on the *Prior Analytics* has proved consistently rewarding for the entirety of David's (Armenian) commentary—the first forty or so pages of their commentaries on this work of Aristotle frequently revealing the same underlying ideas, phraseology and vocabulary, although with somewhat greater frequency however the same ideas expressed in different terms—, the opening chapters of the work however show a particular degree of affinity with what survives of another contemporary text.

The text I am referring to is the fragmentary *scholia* on the *Prior Analytics* attributed (by the late manuscript tradition) ἀπὸ φωνῆς

(in the case of the works surviving in Greek) taken down as notes by students. Cf. Richard (1950).

[10] Given the inconsistencies in 'David''s biographical tradition which cannot be taken as even a remotely reliable source, it seems reasonable to posit a delay of *circa* seventy-five years, i.e. between a writer operating just after the middle of the sixth century and an early seventh century translator. For the chronology of the original author, cf. that of John Philoponus suggested by Schölten (1997).

[11] Jones—Martindale—Morris (1971), p. 731, s.v. *Proairesius*.

[12] Petit (1956), p. 112, 118, 132–134. See also Kendall—Thomson (1983), p. xiv.

[13] See Wildberg (2003a). See also Thomson (1986).

[14] Some references in his *Prol* point in this direction. Wildberg (1990) mentions θεῖα ἐπαγγελία. David's conclusion opposing suicide (p. 34) is indicative. One could perhaps add the treatment of Providence on p. 36.24, omnipotence, p. 36.34, and surely the description of God as βασιλεὺς βασιλέων on p. 39.27, p. 32 and p. 34 as pointing in this general direction. There is also the reference in *in Isag*, 129.9 to the order of creation, although Westerink (1980), p. 327 feels that the parallel references in Elias may equally be influenced by the *Timaeus*. David however has no qualms about poetic references to Zeus, e.g. *in Isag,* 154.16.

[15] See Westerink (1980); Sorabji (1990b) resumes in his introduction and Westerink describes in chapter 14 "the open way in which the pagan professor Olympiodorus addresses the Christian pupils in his classes". See Tarrant (1998), p. 8 and Merlan (1972), p. 475. For a less rosy view see Hadot, I. (1998).

[16] Ammon., *in APr*. Ammonius is twice named in Elias in relation to the *Categories*.

[17] Philop., *in APr*.

to the philosopher Elias "of (meaning, presumably, 'from among') the eparchs",[18] which was published by Westerink in *Mnemosyne* in 1961.[19] Elias incidentally had expressed his intention to discuss the *Analytics* in chapter 10 of the *Prolegomena on Philosophy*,[20] (which is more consistently attributed to him than his *Commentary on the Categories*),[21] and also in chapter 15.[22] Westerink preceded Arevšatyan and other recent discussion of the relative identities of Elias and David (but was writing subsequently to the re-attributions proposed by Busse and Manandean),[23] and saw them as distinct individuals holding in turn, despite or perhaps because of their Christian identity, the post of head of the Alexandrian school. A key text in this discussion of authorship is the *Commentary on the Categories*, which Busse attributed to Elias although its title, found in relatively late manuscripts, bears the name of David.

The *Prooemium* to this commentary already provides a number of analogies with themes raised in the Armenian *Commentary on the Prior Analytics* (some of which re-occur in the Westerink edition of Elias to which I am referring), e.g. εἰ ἦν ἐν τοῖς Πλάτωνος χρόνοις ἡ διαλεκτική "if there had been dialectic in Plato's times" (Dav. [Elias], *in Cat*, 119.3); the quotation from the *Parmenides* 135d—which in fact is attributed to the *Sophist*; the variant spelling of θριγκός" "boundary, wall" (Dav. [Elias], *in Cat*, 119.5); τριγχοῦ δίκην (Dav. [Elias], *in Cat,* 121.19); the reference to Hermogenes' *Rhetoric* (Dav. [Elias], *in Cat,* 123.21); also from the body of the *Commentary on the Categories*, οὐκ ἐνάρκησε "he was not sluggish" (Dav. [Elias], *in Cat*, 173.13); perhaps the use of τοιῶς, e.g. Dav. (Elias), *in Cat,* 176.35. These parallels are to be found mostly for Dav., *in APr* arm. (1980), 311.30–312.21 (and in Elias, *in APr*, on page 36 to 37, 2.3).

There are also parallels elsewhere in this Armenian commentary, i.e. in chapters which do not correspond to the Westerink Elias, to the

---

[18] This would appear to be honorary title of prefect conferred on persons of distinction without their necessarily holding an official position. See Delmaire (1984), p. 145, note 12 for earlier examples. There is thus no need to see a reference to a former prefect of Illyricum (Justinian, *Novel* CLIII).
[19] Elias, *in APr*.
[20] Elias, *Prol*, 26.36.
[21] Goulet (2000a), p. 58.
[22] Elias, *Prolegomena* to *in Isag*, 39.20, i.e. in the third chapter of the ensuing *Prooemium* to *in Isag*.
[23] Dav. (Elias), *in Cat*; Dav. (Elias), *in Cat* arm. (1911).

Prooemium of *in Cat*, e.g. the mention of "the first position of simple sounds", etc. (περὶ τῆς πρώτης θέσεως τῶν ἁπλῶν φωνῶν, Dav. [Elias], *in Cat*, 131.23 *seq.*—Dav., *in APr* arm. [1980], 306.8 առաջին է առաջին դրութիւն պարզ ձայնից); the proverbial image of being caught by one's wings (Dav. [Elias], *in Cat*, 129.32 τοῖς ἑαυτῶν ἑάλωτε πτεροῖς)—David, *in APr* arm. (1980), 322.15 ձեռովք իսկ ըմբռնեցայք թևօք ("caught" also in Philop., *in APr*, 31.3); the mention of the ἐφεκτικοί[24] (Dav. [Elias], *in Cat*, 109.24, 109.31 and 113.15)—David transliterates at 322.4; the mention of the forty books in the ancient libraries of which four were judged authentic (Dav. [Elias], *in Cat*, 133.15, also in Philop., *in APr*, 6.7)—Dav., *in APr* arm. [1980], 308.23–24. These examples are not exhaustive.

David, whose 1980 Yerevan Armenian edition by Sen Arevšatyan I have used (with reference to his earlier 1967 edition), opens his work with a discussion of most of the traditional *kephalaia* which are to be found in this position. (Philoponus incidentally deals at some length with these at the beginning of his commentary while Ammonius passes them apart from the first in quick succession).

I intend to give a cursory summary of the parallel sections and pay closer attention to two particular paragraphs—while not according to the paragraphing itself any reality beyond that of editorial convenience—, i.e. 3.2 and 4.5.

1. *Chapter 1*

In chapter one David deals with the *kephalaia* known as σκοπός and χρήσιμον*;* in chapter two with τάξις, ἐπιγραφή, γνήσιον. However the similarities cease at this point as the Elias fragment gives out at the beginning of the discussion of utility.

The discussion of σκοπός is to be found on p. 138 of the Elias fragment. The wording however of David's first paragraph does not present any analogies, as Elias refers though not by name to the broad contents of the *Categories* and the *De Interpretatione* whereas David concentrates on the task in hand, i.e. commenting the *Prior Analytics*. (Both authors are briefer on this subject than either Ammonius or Philoponus who is especially prolix here).

[24] *À propos* of the Sceptics.

The long second paragraph of this chapter shows a few similarities in its opening section. In the first sentence there is the statement that the σκοπός also concerns ἀπόδειξις (to be found also in Philoponus) and the parallel references to tree-felling and ship-building and blood-letting[25] and health, though in David the former are treated from the point of view of the particular, in Elias the τέλος (τέχνη as instrument to which David comes in paragraph 3) is uppermost. Otherwise there are few obvious parallels with the fragment of Elias, who is nevertheless discussing the syllogism,[26] and parallels are rather to be sought for in the more explicit treatment in Philoponus and Ammonius, e.g. ὁ ἁπλοῦς συλλογισμός or ὁ ἁπλῶς συλλογισμός.

The third paragraph (that in chapter 1 where Elias comes closest to David—there are also analogies with Philoponus, p. 4)[27] deals with five types of syllogism[28] (the similarities in Elias' text—the references to the various degrees of truth and falsehood[29]—are at least to some extent the common stock of the Alexandrian school),[30] also the three-fold division (demonstrative, dialectical, sophistic) retained additionally by both authors, which is mentioned in David's fourth and fifth paragraphs. Incidentally, if the five types converge here (demonstrative, dialectical, rhetorical, sophistic, poetic), they are quite different from the list to be found in the Armenian Pseudo-Zeno.[31]

The similarities between David and Elias[32] continue in the first half of paragraph 4, which concerns the reduction to three species of syllogism, but then cease.

In paragraph 5 some similarities occur in the middle and towards the end (of the paragraph) in the treatment of the links between the faculties involved and the different types of syllogism, mainly in the

---

[25] The lancet φλεβοτόμον σῶμα also comes on p. 137, parallel to chapter 3, paragraph 4.

[26] Elias enters the distinction between categoric or predicative and hypothetical syllogism which David does not reach until chapter 6. The authors share however an anticipation of the question of usefulness.

[27] To a lesser extent Ammon., *in APr*, p. 2.

[28] This not preceded however by the division into γνωστικαί, ζωτικαί in turn subdivided into λογικαί and ἄλογοι, as in Dav., *Prol*, 79.6 *seq*.

[29] Elias, *in APr*, 139.

[30] Cf. Philop., *in APr*, 2.24 *seq*.

[31] Stone—Shirinian (2000), pp. 74–75: probative, dialectical, interrogative, responsive, analytical.

[32] There are also significant differences, e.g. the order of the five cognitive faculties listed by both authors.

names of these (though where Elias mentions the sophistic syllogism, David is thinking of the application to the particular) and in the wording of certain repetitive formulae: ἢ ἀπό…, καὶ ποιεῖ…

Paragraphs 6, 7 and 8 deal with the issue of utility, but the remarkable similarity at the beginning of paragraph 6 ceases as the Elias text gives out after one and a half lines. David's treatment of the point is distinctive (e.g. the tracker dogs) and I have not discovered parallels in the other commentators.[33]

2. <*Chapter 2*>

As a result of this interruption of the Elias fragment, analogies cannot be found there for the contents of David's chapter two, which deals with the *kephalaia* of τάξις, ἐπιγραφή and γνήσιον. Philoponus however (*in APr*, 4.30–6.18), who, unlike Ammonius,[34] follows the same order as David—τάξις, ἐπιγραφή, γνήσιον,[35] comes to the rescue providing a fair number of parallels, but without any significant degree of verbal *rapprochement* for much of David's chapter 2. It can however reasonably be assumed that Elias followed a similar scheme (he does so in the *Prooemium* to the *Commentary on the Categories* where χρήσιμον is followed by αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς, γνήσιον and διαίρεσις).

3. *Chapter 3*

Chapters 3 and 4 provide much richer terrain for the purpose of comparison with the first half of the extant Elias fragment.

Chapter 3, paragraph 1 brings us to the central question of whether logic is a part or an instrument of philosophy. Elias' fragment,[36] which appears to correspond to the beginning of his text, opens with this question, reflecting an order of treatment to be found in Alexander (though which we would probably not see in Eutokios if his works

---

[33] Ammonius devotes a line and a half directly to the point (*in APr*, 5.1–2), Philoponus four lines (*in APr*, 4.26–29).

[34] Cf. χρήσιμον, γνήσιον, ἐπιγραφή.

[35] The order however in Dav., *Prolegomena* to *in Isag*, 80 is fuller with τάξις coming sixth out of eight *kephalaia*, i.e. after those mentioned above.

[36] Elias, *in APr*, 134.

had survived). For several paragraphs a close degree of identity is to be seen between the two texts. They share for example in paragraph 1 the mention of Eutokios and Alexander, though David also mentions Themistius and clearly situates Eutokios[37] as beginning his *Commentary on the Isagoge*. (Porphyry is named specifically only by David). Only in the second part of this paragraph with the statement of the positions of the various schools do any analogies appear with Philoponus (p. 6) or Ammonius (p. 8 of the respective *CAG* editions). The resemblances with Elias are striking, the significant differences, being ὄργανον instead of 'sub-part' in the opening line, a simplification and syntactical changes, e.g. the use of participles, in the middle, and the absence of Elias' image of Plato wreathed with victories where David speaks merely of Platonists.

Paragraph 2 of chapter 3 deals with the first Stoic argument, namely that Ամենայն իրում պիտոյանայ արուեստ ինչ, և կամ մակացութիւն, եթէ ոչ է այլոյ արուեստի մասն, և կամ մասնիկ նորին. իսկ պիտացելոցն մասն է, կամ մասնիկ ("Everything that a certain art or science uses, if it is not a part of another art, or its sub-part, is then a part or a sub-part of that which uses it", Dav., *in APr* arm. [1980], 309.14–17). David's phraseology and that of the Elias fragment converge closely and approximately two-thirds of the two texts can be said to be identical; however the references to navigation, astronomy and the Aratus quotation are not to be found in David. Perhaps at this point again it might be useful to confront the two texts. As just stated, this paragraph shows intense similarity with the Elias fragment, going far beyond any incidental coincidence of vocabulary, such as τέχνη ἢ ἐπιστήμη or μέρος ἢ μόριον in Philoponus, who treats the same matter at the end of page 6 and the beginning of page 7. David's first two clauses are not equivalent in form, but perform an analogous *rôle* in the argumentation.

The third clause however ամենայն իրում պիտոյանայ արուեստ ինչ, և կամ մակացութիւն ("everything used by a certain art or science") is, apart from the explanatory φασίν, virtually identical with Elias' πᾶν, φασίν, ᾧ κέχρηταί τις τέχνη ἢ ἐπιστήμη,[38] the following clause եթէ ոչ է այլոյ արուեստի մասն, և կամ մասնիկ նորին ("if it is not a part of another art, or its sub-part") with the Greek τοῦτο ἐὰν μὴ ᾖ ἑτέρας τέχνης

[37] Eutokios may well have taught David: cf. Goulet (2000b), p. 395.
[38] Elias, *in APr*, 134.14; cf. 135.7.

μέρος ἢ μόριον; similarly իսկ պիտացելոցն մասն է, կամ մասնիկ ("it then is a part or a sub-part of the user[s]") with αὐτῆς τῆς χρωμένης μέρος ἐστὶν ἢ μόριον and apart from քանզի "for" instead of οἷον "such as", քանզի տածակականումն՝ պիտանանայ բժշկականութիւն ("for medecine uses diaetetics") for οἷον ἡ ἰατρικὴ κέχρηται τῷ διαιτητικῷ. The following clause yields slight dissimilarities: David refers to necessity and medicine instead of διαιτητικόν; also that ensuing has the addition of the adverb բարւոք ("well") (qualifying առկայացաւ "is present" or "features" which corresponds to Greek πρόσκειται); but similarity occurs in the next clause եթէ ոչ է այլոյ արհեստի մասն (the spelling difference արհեստ which continues throughout the chapters under consideration should be noted) և կամ մասնիկ ("if it is not a part or a sub-part of another art")—ἐάν μὴ ᾖ ἑτέρας τέχνης μέρος ἢ μόριον; a substitution of "grammar" for "navigation" in վասն քերականութեան և աստեղաբաշխութեան ("with regard to grammar and astronomy")—διὰ τὴν κυβερνητικὴν καὶ τὴν ἀστρονομίαν. Except for the occurrence of the word for 'astronomy' the two following clauses differ (and as mentioned the quotation from Aratus[39] is not reproduced in the Armenian). Apart from the Armenian specifying the subject աստեղաբաշխութիւն "astronomy", the last three clauses are identical except for one word each: in the first μόριον "sub-part" is not specified; ἔφθη… οὖσα is rendered by simple գոյ "exists"; and David adds բոլոր "the whole" in the last.

Paragraph 3 of this chapter presents throughout close analogies with the corresponding section in Elias (pp. 134–135 Westerink). However David's text is on the whole slightly more concise. The first part argues against logic being a sub-part of philosophy, the second deals with the matter and finality of its practical and theoretical aspects. Both refer to Aristotle's *metriopatheia* (expressed periphrastically in Armenian) and 'Plato's' *apatheia*[40] (p. 135 Westerink).

Paragraph 4 presents considerable resemblance, but on inspection the detail of the challenge to the Stoics varies (and the example of the lancet seems slightly more explicit in Armenian than the periphrastic Greek designation φλεβοτόμον σῶμα when a precise Greek term σμιλίον was available).

---

[39] Arat., *Phaenom*, 44.

[40] Cf. Hadot, I. (1978), pp. 150–152. The section title is "Métriopathie aristotélicienne et apathie stoïcienne dans le néoplatonisme"; also in Hadot, I. (2003), p. lxxvii.

The final paragraph of chapter 3 contains the second Stoic argument, namely that philosophy engenders its own reasoning, which is therefore (according to this argument) a part of philosophy. Both texts show some similarities in the recourse to examples of occupations: bronze-foundry work, carpentry in Greek, in Armenian the noun 'carpenter' but the term seems etymologically to derive from 'weaving', builder, although not the second clause of David' s first sentence, absent from Elias, nor the concrete aspects of the examples: the anvil, hammer, etc.,[41] missing in David.

4. *Chapter 4*

Chapter 4, paragraph 1 presents analogies and considerable resemblances despite the absence of the summary concerning the refuting of the two Stoic arguments in the first sentence. Elias, who does not have a new chapter at this point, passes directly to the 'Peripatetics', while David speaks of 'Aristotelians', who treat logic[42] as an instrument of philosophy. The examples are basically the same, the builder despite the absence of the carpenter and the chair[43] in Elias; also the <horse's> bit, but it may be noted that the respective relations of riding and bridle-making are expressed with opposite comparatives (riding superior in Elias, bridle-making inferior to riding in David). This point is also amply treated by Philoponus, page 8.

The objection and response found in David's paragraph 2[44] are missing in the Greek text.

Paragraph 3 presents the second Aristotelian argument (cf. p. 135 Westerink) but David expands before coming about half way through to the equivalent of τὰ μέρη.[45] The transition from the Aristotelians to the Platonists (mentioned as such) in the following paragraph is expressed differently.

In chapter 4, apart from the first paragraph, the paragraph which shows the greatest dependency on Elias is surely paragraph 4, even

[41] Logically as the example of foundry work is specific to Elias.

[42] Arevšatyan's emendation բանական is to be preferred to the manuscript reading բնական (including manuscript P240).

[43] For chair-making see Dav., *Prol*, 19.29 and 24.26.

[44] David here introduces the Parmenidean image of the rider.

[45] Elias, *in APr*, 135.30.

though it shows a certain number of differences from the Greek. It opens with the Platonists' position that logic is a part of philosophy but refers to an instrument (the Armenian incidentally uses the genitive case for instrument throughout) for the second point, which is dependent on Aristotelian argumentation. Elias speaks rather of 'Peripatos' and 'Academy'. The Armenian adds twice բաւականանան, i.e. *à propos* of the Aristotelian argumentation "content themselves" and "do not content themselves" with the Stoic argumentation, as "these have been demolished", for Elias' "both have been shown <to be> false". Both authors go on to state that logic is a part of philosophy insofar as it is "knowledge of all <things> existent" (գիտութիւն է բոլոր գոյից, Dav., *in APr* arm. [1980], 312, 1–2) or Elias' ἡ γνῶσις τῶν ὄντων πάντων. David however expands at this point adding notably զի գիտութիւն ամենայն գոյից մասն իմաստասիրութեան է. քանզի ոչ է բոլոր իմաստասիրութիւն ("that the knowledge of all things is a part of philosophy, for it is not the whole of philosophy") for the whole of philosophy (David) also requires or there remains <to be taken into consideration> (Elias) the 'good life' (բարեկենդանութեան or τὸ εὖ ζῆν).[46]

4.1. *Some difficulties encountered in chapter 4*

Perhaps at this point you will permit me to share some difficulties I encountered with cases in the course of this paragraph? The reference to the enclosure or θριγκός, deriving from Plato, *Republic* 534e, is complemented by Elias with mention of the *Phaedrus, Phaedo* and *Parmenides*. Does the capital letter of arm. Ցանկ simply indicate a quotation? (In any case this is a convention of modern editorial practise and absent from the medieval manuscripts which use minuscules). In which case is it? Accusative despite the absence of the initial զ- to indicate the complement, agreeing with the Greek, or nominative? The context (i.e. the following sentence, where the enclosure is said to be included in what it encloses) however suggests the accusative.

Similarly at the very end of this paragraph, arm. Արհեստիկ: is it an accusative calqued on the Greek τεχνύδριον (cf. Plat., *Resp*, 475e) or conceivably a nominative possibly meaning Demiurge or the (Divine) Artist? An analogy could be suggested in the passage in David's

[46] Elias, *in APr*, 136.3.

Prolegomena where the Greek ἐπενοήθη ἡ φιλοσοφία[47] ("philosophy was devised") was reinforced in translation with շնորհեաց աստուած իմաստասիրութիւն[48] ("God granted philosophy").[49] The second person singular արարեր seems on balance however to call for the accusative.

The quotation about seizing opportunities for self-improvement[50] in youth is parallelled in David. Immediately after, թախանձութիւն is no real equivalent for ἀδολεσχία. There is a negative form beginning with the privative ան- in the Armenian version of Elias' *Commentary on the Categories*[51] which renders Greek ἀσχολία.[52] But թախանձութիւն is not exactly σχολή either. It seems rather to indicate 'soliciting'[53] in the sense of interrupting people in the course of their everyday existence in the manner we know Socrates practised.[54]

Elias' example of the hand interrupts the sequence in David and is found lower in paragraph 6. As for the syllogism 'self-moving soul', etc., it is paralleled in paragraph 4 but with a different conclusion: where the Greek infers ἡ ψυχὴ ἄρα ἀεικίνητος ("the soul is therefore perpetually moved", Elias, *in APr*, 136.17), the Armenian concludes մշտաշարժն անմահ, i.e. "that which is perpetually moved is immortal" (Dav., *in APr* arm., [1980], 312.15).[55]

At this point rather than attempting a word by word analysis of the remainder of paragraph 4 as I had intended—the proximity to the Greek can scarcely be called in doubt—the most useful conclusion of which would perhaps be that the comparative ստորասականագոյն of the adjective in the Armenian edition, corresponding to Greek καταφατικόν,[56] and which has no justification in logic, reads simply ստորասական in the Paris manuscript (P240), I intend to look at

[47] Dav., *Prol*, 79.24.
[48] Dav., *in Cat* arm. (1980), 158.16.
[49] Cf. Thomson (1986), p. 43.
[50] The Armenian version reveals a tension between Socratic method and Platonic pursuit of wisdom.
[51] David (Elias), *in Cat* arm. (1911), 9.1.
[52] David (Elias), *in Cat*, 112.9.
[53] There is even a hint of bad manners as the verbal form թախանձեցի renders πλημμελήσῃ in the Armenian translation of Plato's *Timaeus*, 82b, see Plat., *Tim* arm., 161.8.
[54] This is in turn defined as a "proclamation of realities" (զբացագանչութիւն իրացն, Dav., *in APr* arm. [1980], 312.11).
[55] Ammonius deals with a variant of this syllogism in several places in *Prooemium* to *in APr* (3.4 *seq*, 5.35–6.8; 11.10 *seq*), subsequently at p. 14.26–27; 15.36 concluding with the immortality of the soul.
[56] Elias, *in APr*, 136.18.

three occurrences of words from the same root, two of which appear towards the end of this paragraph, and which crop up occasionally thereafter. I am referring to կիտմունս, կիտակս and կիտաց.

Arm. կիտմունս, presumably an accusative plural, in paragraph 4, in the phrase իսկ միւսն յորոշմունս, այս ինքն՝ ի նկատմունս միայն և ի կիտմունս, (literally "and/but again in the determinations, i.e. in the observations only and in the *kitmuns*", Dav., *in APr* arm. [1980], 312.15–16) without any corresponding equivalent in the Elias Greek fragment. I cannot find a nominative form in the Armenian dictionaries I have consulted.

Arm. կիտակ appears in paragraph 4 towards the end in the phrase և կիտակս, այս ինքն է կանոնս առնել ("and the *kitaks*, that is to make rules", Dav., *in APr* arm. [1980], 312.20) which corresponds in the argument to the Greek clause καὶ τέχνην συστησάμενος of which however it is not a direct translation. The Antelias 1988 reprint of the Venice *Aṙjeṙn Baṙaran* (*AṙjB*) gives "a rule which is imposed like a point and a guaranteed definition" (կանոն որ դրուած է իբրև կէտ և սահման պահեալ).

In paragraph 5 the word occurs three times (Dav., *in APr* arm. [1980], 312.23, 24, 29): in the clause իսկ որք ի կիտակս գոն ("but those which are in the *kitaks*"), in the sentence clause քանզի ոչ էին կիտակք և հնարք հաւաքաբանութեան ի ժամանակս Պղատոնի ("for there were no *kitakk'* nor techniques of logic in Plato's times"); and again a few lines later in the sentence և ինքեանք լինին կիտակք յետնոցայցն ("and they themselves become *kitakk'* for posterity") which closely parallels the Greek αὐταὶ κανόνες γίνονται τοῖς μεταγενεστέροις.

Arm. կիտաց, occurring in between the last two examples, in the sentence ոչ ունին պէտս կիտաց "do not have need of *kitac'*" (Dav., *in APr* arm. [1980], 312.28), is explicated in the following Armenian sentence which translates approximately (with the accusative plural pronoun զնոսա for the noun and the participle instead of the indicative) the Greek ὑπὲρ κανόνας ἐνεργοῦσαι. This word is the genitive of կէտ, for which, apart from the first cited marine meaning 'a whale', the *Baṙaran* gives the meanings 'sign, mark, point' (նիշ), 'the heavenly pole' or the 'axis of the heavens' (clause երկնից բևեռներր), 'movement of scales' (կէթ կշռոց).[57]

[57] Similar meanings are to be found in Ačaṙean (1973), p. 583.

I propose to translate these three terms (for the variety of which I fail to detect any justification except that one incidence of կիտակս verges on "example") by the English "rule" or "formal rule" equivalent to Greek κανών.[58] A final reference at the very end of chapter 4 (paragraph 6) իսկ ի կիտակսն՝ գործի ("in the rules however <it belongs> to the instrument", Dav., *in APr* arm., [1980], 313.14) translating the Greek ἥ δὲ ἐν κανόσιν ὄργανον[59] I venture confirms this translation. These "rules" constitute the *Organon* and are Plato's hedge.[60]

4.2. *Chapter 4 (cont.)*

David's fifth section of chapter 4, dealing explicitly with the συμφωνία or harmony of Aristotle and Plato (in reality) and their difference concerning method—with the extension in meaning here of կիտակս which I have just referred to—is not specified in the corresponding section of the Greek fragment, but both speak of great natures αἱ μεγάλαι φύσεις[61] or more exactly in the Armenian "the virtuous and great by nature". The Armenian goes on to speak of Plato's nine logical works (not specified though evidently including the three works mentioned earlier and presumably therefore the *Republic*),[62] again not echoed here by Elias. The second half, outlining the dependence of Aristotle on Plato for the works of logic and on Homer for the *Poetics* and of Hermogenes on Demosthenes and not the converse is very similar in both texts. Themistius is mentioned only in Elias.

The first part of paragraph 6 echoes p. 136 above, i.e. mention of the hand and, rather more developed, the pint (liquid measure).

We can thus see that the striking degree of similarity apparent in most of chapter 3[63] and at some places in chapter 4 tends overall to be slightly less during that chapter.[64]

---

[58] Cf. Öhme (2004). See also Mardirossian (2004).

[59] Elias, *in APr*, 136.17. See also in the Epitome or summary which follows, p. 138.5.

[60] Elias, *in APr*, 137.3.

[61] Elias, *in APr*, 136.25.

[62] For a complete list see Arevšatjan (1975), p. 251, note 21.

[63] Not 3, 5 however.

[64] Paragraphs 4.1, 4.4 and 4.5 are heavily dependent on the Greek; the remainder (excluding paragraph 2) about half each paragraph.

Conclusions

From the preceding (more detailed) comparison two conclusions may be drawn:

1. In chapter 1 David shows considerable similarities with the second part of the surviving Elias commentary (essentially pages 138–139 of Westerink's edition). These however (apart from the enumeration of the five types of syllogism in paragraph 3, the linkage between the faculties and the different types of syllogism in paragraph 5 and the striking similarity at the very beginning of paragraph 6 dealing with utility) tend to be allusive revealing a common pool of ideas, with occasional convergence of phraseology and vocabulary.

2. In chapters 3 and some of 4, David and the first part of the surviving Elias text (p. 134–137.4) show much closer similarities, with the same ideas, examples and frequently identical sentence structure. This is particularly evident in chapter 3 but similarities are also striking in various places in chapter 4.

In other words the evidence of chapter one might not be sufficient in itself to support the suggestion entertained in some quarters of identity of author although the similarities go beyond those to be found, say in Philoponus when dealing with the same topics. Much of chapters three and four however, which in a modern context could only be put down to plagiarism or identity, is at the very least an extreme example of the filial piety and fear of καινοπρέπεια which we know characterised the writers and particularly the philosophical commentators of late antiquity. On balance however there seem to be two possibilities at this stage: either a degree of common authorship for the points raised in these two chapters, or that David as a sort of literary trustee felt somehow entitled to 'lift' massively at this point sections composed by Elias. The incomplete nature of the surviving Elias fragment does not allow us to know whether David acted in either of these ways during the remaining eight (or nine if we include chapter 2) of his work.

LA DIFFUSION ET LA RÉCEPTION DES ŒUVRES NÉOPLATONICIENNES EN ORIENT : SYRIE ET ARMÉNIE

LA TRADITION GRÉCO-SYRIAQUE DES COMMENTAIRES D'ARISTOTE

Henri Hugonnard-Roche

La tradition gréco-syriaque des études aristotéliciennes s'étend sur quelque huit siècles au moins (du VI[e] au XIII[e] siècle), selon des modalités diverses qui sont liées aux diverses situations culturelles dans lesquelles se trouvent les locuteurs ou écrivains de langue syriaque. Ils ne constituent pas, en effet, un groupe indépendant de la situation plus large, historique et géographique, dans laquelle ils se situent, groupe qui ne serait défini que par sa langue. Au contraire, ils travaillent en syriaque, mais dans un contexte directement lié aux autres langues d'usage savant (ou populaire) dans lequel ils se trouvent. À cet égard, l'avènement de la dynastie abbasside, à la fin du VIII[e] siècle, marque certainement une nouvelle étape dans les études savantes. Le syriaque reste pour une part le destinataire des traductions faites à partir du grec (en médecine notamment), mais très vite le syriaque devient plutôt un intermédiaire dans la transmission des ouvrages du grec à l'arabe. Dans la suite de notre exposé, nous nous intéresserons à la première période de la tradition gréco-syriaque, celle qui est plus ou moins contemporaine de la rédaction des commentaires de David, et de leur traduction en arménien. Nous présenterons le versant syriaque de l'activité philosophique qui s'est exercée, aux VI[e] et VII[e] siècles, en parallèle à la poursuite de l'activité philosophique dans le monde grec et dans le monde arménien.

La constitution même du *corpus* philosophique syriaque a bien évidemment été déterminée par la tradition grecque elle-même. Bien des œuvres philosophiques grecques, comme celles des stoïciens, avaient déjà disparu des bibliothèques depuis longtemps, au moment où se font les premières traductions syriaques. D'autres œuvres avaient reçu de la tradition hellénistique la forme sous laquelle elles étaient devenues accessibles et désormais connues : les œuvres de Platon dans l'édition de Thrasyllus, celles d'Aristote dans l'édition d'Andronicus,

par exemple. Et les recherches de R. Goulet[1] ont clairement mis en évidence qu'à une époque plus proche de celle sur laquelle se porte notre attention, ce sont les textes lus et commentés dans l'école néoplatonicienne qui ont été préservés par cette tradition d'étude même, et qui représentent l'immense majorité des textes transmis à la postérité et connus aujourd'hui encore. Les auteurs syriaques, contemporains (pour les premiers d'entre eux) ou héritiers des philosophes néoplatoniciens alexandrins, ont tout naturellement trouvé chez ces derniers les sources de leur activité. Mais ils ne se sont pas intéressés à tous les textes qui faisaient partie du *corpus* néoplatonicien et dont l'étude était organisée selon le *cursus* des études philosophiques qui avait trouvé son origine chez Jamblique et s'était institué de manière réglée dans les écoles d'Athènes et d'Alexandrie. Ainsi ils n'ont pas traduit les dialogues de Platon, qui formaient la seconde partie de ce *cursus* et conduisaient aux textes sacrés de la religion païenne (oracles chaldaïques). Et de la première partie du *cursus* composé de traités aristotéliciens, ils n'ont retenu que les traités logiques, ceux qui étaient au point de départ de l'enseignement philosophique.

Au premier rang des traités consacrés à la logique, se trouvaient les *Catégories*, le *Peri Hermeneias* et les *Premiers Analytiques*. Ce sont ces textes à quoi il faut ajouter l'*Isagogè* de Porphyre, introduction obligée à la logique d'Aristote, qui ont fait l'objet de traductions en syriaque dès le VIe siècle. Les traductions conservées datant de l'époque que nous prenons en considération montrent qu'une intense activité de traduction se développa au cours des VIe et VIIe siècles. En effet, trois traductions ont été faites pour les *Catégories* : la première du VIe siècle, anonyme ; la deuxième qui est une révision de la précédente par Jacques d'Édesse au milieu du VIIe siècle ; la troisième par Georges, évêque des Arabes, dans la seconde moitié du VIIe siècle. Deux pour le *Peri Hermeneias* : la première par Proba, archiâtre d'Antioche, au VIe siècle ; la deuxième par Georges. Deux pour les *Premiers Analytiques* : la première, anonyme (qui s'arrête à la fin du chapitre 7 du premier livre du traité) ; la deuxième par Georges, qui couvre tout le traité. Quant à l'*Isagogè* de Porphyre, elle est conservée dans deux traductions : l'une anonyme, du VIe siècle ; l'autre composée par Athanase en 645.[2]

[1] Voir Goulet (2007), p. 49–53.

[2] Voir un tableau plus complet et plus détaillé de ce *corpus* logique dans les notices sur la tradition syriaque que nous avons rédigées dans Hugonnard-Roche (1989), p. 502–528 ; voir aussi la description du *corpus* philosophique syriaque aux VIe et VIIe siècles donnée dans Hugonnard-Roche (2007).

On sait, en outre, par des sources plus tardives (en particulier, par les notes marginales d'un manuscrit arabe du XII[e] siècle, le *Parisinus ar.* 2346, qui contient ce que l'on peut appeler une 'édition' de l'*Organon* d'Aristote), que les autres traités de l'*Organon* (*Seconds Analytiques*, *Topiques*, *Réfutations Sophistiques*) ont été tous trois traduits (partiellement ou complètement ?), au VII[e] siècle par Athanase de Balad (mort en 687). Toutefois seuls les premiers traités ont été l'objet d'études, en liaison avec les travaux d'exégèse et d'enseignement en syriaque même, comme on le verra plus loin.

Si nous nous tournons maintenant vers les commentaires grecs qui auraient pu être traduits en syriaque, à l'époque considérée, nous constatons qu'il n'y en a pas un seul dont la traduction soit attestée. Seuls quelques fragments pseudépigraphes, ou quelques scolies, sont conservés, qui tous portent sur les *Catégories* d'Aristote : des fragments d'un Pseudo-Olympiodore d'Alexandrie[3] ou une scolie d'un Eusèbe d'Alexandrie, inconnu,[4] ou une scolie dérivant de Porphyre,[5] par exemple. Des traductions de commentaires grecs, effectuées certainement à des dates postérieures au VI[e] et au VII[e] siècle, nous sont d'autre part connues, en particulier par le bibliographe arabe Ibn al-Nadîm, qui mentionne dans son *Fihrist* (achevé en 987) une traduction syriaque du commentaire de Simplicius sur les *Catégories*, qui ne peut être antérieure à la période bagdadienne de la culture syriaque. On ignore en outre l'étendue de la traduction en question. Un autre commentateur mentionné par les sources arabes sous le nom d'Alinus a sans doute joué un rôle important dans la transmission du commentarisme alexandrin, car des versions syriaques de commentaires composés par lui sont mentionnées à propos de tous les premiers traités du *cursus* logique : l'*Isagogè*, les *Catégories*, le *Peri Hermeneias* et les *Premiers Analytiques*. Mais on ignore les dates de ces traductions, qui sont probablement postérieures à la période à laquelle nous nous intéressons, et appartiennent à la période syro-arabe, car les attestations de ces ouvrages ne sont pas antérieures au X[e] siècle.[6]

---

[3] Voir l'édition et la traduction de ce texte dans Furlani (1916a).

[4] Ce texte est inédit ; on peut lire la traduction italienne qu'en a donnée Furlani (1922) ; sur cet Eusèbe d'Alexandrie, voir aussi Hugonnard-Roche (2000a).

[5] Cf. Furlani (1914), p. 160–175. On trouvera dans cet article de Furlani d'autres exemples de la littérature de scolies et tables qui se trouvent dans les manuscrits syriaques.

[6] Nous reviendrons plus loin sur ce commentateur. On trouvera une liste des auteurs

Venons maintenant aux commentaires sur les traités d'Aristote, composés en syriaque, dans la période chronologique définie plus haut (VI[e] et VII[e] siècles).[7] On peut les regrouper sommairement dans la liste suivante. Pour l'*Isagogè* de Porphyre, on trouve un commentaire de Proba (VI[e] siècle) et un fragment de commentaire anonyme (de date inconnue) ;[8] pour les *Catégories*, deux commentaires de Sergius de Resh'ayna ;[9] pour le *Peri Hermeneias*, un commentaire de Proba (VI[e] siècle) ; pour les *Premiers Analytiques*, un traité anonyme (VI[e] ou VII[e] siècle) conservé dans le manuscrit de Londres, B.L. *Add.* 14658 (VII[e] siècle) et des commentaires ou épitomés de Proba,[10] de Paul le Perse,[11] de Sévère Sebokt sur les syllogismes des *Premiers Analytiques* (inédit), d'Athanase de Balad.[12] Un ensemble de traductions et commentaires a été rédigé, en outre, par Georges des Arabes, pour les *Catégories*, le *Peri Hermeneias* et les *Premiers Analytiques* (premier et second livres).

Cette description du *corpus* logique en syriaque, qui ne rend pas compte de la diversité formelle des œuvres, appelle plusieurs remarques.

Tout d'abord, il faut probablement distinguer, parmi les textes traduits, ceux qui ont eu une place réelle dans une véritable tradition scolaire. Tous les textes n'ont pas le même statut, de ce point de vue. Les trois premiers traités de l'*Organon* (*Catégories, Peri Hermeneias, Premiers Analytiques*), dont des traductions multiples sont conservées, ont fait l'objet de commentaires, de diverses natures (sur lesquels nous reviendrons), tandis que les autres n'ont, semble-t-il, pas été véritablement l'objet d'études. Du moins n'en conserve-t-on aucune attestation. Au contraire, des témoignages, tardifs il est vrai puisqu'ils datent de l'époque abbasside, font penser que l'étude de la logique s'arrêtait, avant

---

grecs post-classiques traduits en arabe (parmi lesquels les commentateurs d'Aristote), d'après le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm, dans D'Ancona (2007b), p. xxi–xxxiii ; voir aussi D'Ancona (2005).

[7] Pour un tableau des commentaires syriaques, débordant le cadre chronologique que nous avons fixé, voir Brock (1993).

[8] Cf. Baumstark (1900), p. 223–257 (présentation et traduction allemande) et p. 36–65 du texte syriaque (édition syriaque) : ce commentaire, conservé dans le manuscrit *Vat. syr.* 158, est désigné par Baumstark comme *Anonymus Vaticanus*.

[9] Cf. Hugonnard-Roche (1997a) ; Hugonnard-Roche (1997b) ; Hugonnard-Roche (1997c).

[10] Edition et traduction française dans van Hoonacker (1900).

[11] Le *Traité de logique* a été édité par Land (1875), p. 1*–32* (syriaque), p. 1–30 (traduction latine), p. 99–113 (notes). L'édition a été faite à partir du seul manuscrit connu qui contienne le traité de Paul : Londres, B.L. *Add.* 14660, fol. 55v–67r.

[12] Cf. Furlani (1916b) ; Furlani (1921–1922) ; Furlani (1925–1926).

la fin du IXe siècle, aux chapitres traitant de la syllogistique catégorique dans les *Premiers Analytiques* (à l'exclusion de la logique modale, et des autres traités de l'*Organon*). Une confirmation indirecte de cette pratique scolaire peut être trouvée, nous semble-t-il, dans la composition de certains traités qui se présentent comme des sommes brèves de logique syllogistique, sur lesquels nous reviendrons plus loin.

Les traités ou commentaires de logique composés en syriaque, et conservés, sont le fait de trois principaux auteurs, au VIe siècle : Sergius de Resh'ayna, Proba et Paul le Perse ; et pour la période postérieure, de deux auteurs : Sévère Sebokt et Georges des Arabes. Parmi ces auteurs, Proba et Georges se distinguent comme ayant composé des ouvrages se rapportant à la presque totalité du *corpus* réduit de l'*Organon* (c'est-à-dire l'*Organon* s'arrêtant aux *Premiers Analytiques*, mais incluant l'*Isagogè* de Porphyre), mais alors que ceux de Georges sont de même forme pour les trois textes commentés, ceux de Proba sont tous trois divers par leur style.

Un seul parmi tous ces commentaires, celui de Proba sur le *Peri Hermeneias*, se présente comme un commentaire avec lemmes, qui est explicitement divisé, en outre, en parties analogues à celles qui se rencontrent dans les commentaires grecs sous les noms de θεωρία, exposé d'ensemble sur la *doctrine* exposée dans le passage commenté, et de λέξις, explication plus détaillée portant sur des points particuliers ou sur la *lettre* du texte. Ce schéma, déjà présent notamment dans les commentaires de Proclus, sera appliqué de manière beaucoup plus rigide dans les commentaires alexandrins à partir d'Olympiodore, et c'est ce schéma qui est appliqué de façon systématique dans le commentaire de Proba : la partie d'exposé continu y est d'ailleurs par deux fois, au moins, appelée *protheôria* (par traduction ou par simple translittération du mot grec en syriaque).[13]

D'autres commentaires se présentent comme des sortes de paraphrases, comme celui du même Proba sur l'*Isagogè*.[14] D'autres encore résument ou paraphrasent librement le texte d'un commentaire grec antérieur : c'est dans cette catégorie que se situent les deux commentaires

---

[13] Voir l'édition partielle (faite sur la base d'un seul manuscrit qui offre un texte incomplet), avec traduction latine, du commentaire de Proba, dans Hoffmann, J.G.H. (1869) ; voir aussi, sur ce commentaire, Hugonnard-Roche (1999). Sur la méthode exégétique de Proclus, voir Festugière (1963), dont l'analyse porte sur l'*in Alcibiadem* et l'*in Timaeum* ; lire aussi les compléments apportés par Segonds (1985), p. xliii–xlvii.

[14] La seconde partie du traité a été éditée (p. 4–12 du syriaque) et traduite (p. 148–156) par Baumstark (1900).

composés par Sergius sur les *Catégories*, qui sont manifestement inspirés des commentaires d'Ammonius.[15] Nous savons que l'un de ces deux commentaires était destiné ou, du moins, était présenté comme étant destiné à un compagnon d'étude de Sergius, un certain Théodore, qui avait collaboré avec lui aux traductions de traités de Galien en syriaque. Nous ignorons tout, en revanche, du destinataire de l'autre commentaire, un nommé Philothéos. Mais ces deux commentaires sont le signe de l'existence à Reshʿayna, où Sergius était archiâtre, d'un milieu savant susceptible, ou désireux, de recevoir des parties de la philosophie grecque, en l'occurrence des parties de la logique aristotélicienne. De même, les trois commentaires de Proba, sur l'*Isagogè*, le *Peri Hermeneias* et les *Premiers Analytiques*, témoignent d'une activité philosophique d'inspiration aristotélicienne, en syriaque, à Antioche au VIe siècle, sans que l'on puisse évidemment parler d'une école où Proba aurait enseigné. Tout ce que l'on sait, si toutefois la mention manuscrite qui nous en informe est véridique, est que Proba aurait été archiâtre à Antioche. L'on sait aussi que depuis longtemps médecine et philosophie avaient partie liée, Galien n'étant que l'exemple le plus fameux de cette relation privilégiée entre les deux disciplines. Et les commentaires de Proba montrent que, très probablement, lui-même s'illustrait aussi dans les deux domaines, comme Sergius quelque temps auparavant.

Les deux commentaires, si l'on peut encore employer ce terme, de Proba et de Paul le Perse sur les *Premiers Analytiques* ont une forme particulière, qui mérite de retenir notre attention, car leur visée n'est pas de commenter, à proprement parler, le texte aristotélicien de ce traité, mais d'introduire à la syllogistique catégorique. Leurs deux ouvrages s'achèvent, en effet, par l'énumération des figures et modes de la syllogistique catégorique, de manière déviante d'ailleurs, par rapport aux règles aristotéliciennes, chez Paul le Perse, mais ce point n'entre pas dans notre présent propos.[16] Avant cet exposé de syllogistique, Paul le Perse expose diverses notions, touchant notamment la théorie de la phrase, qu'il a jugé nécessaire de faire connaître d'abord, et qu'il extrait des *Catégories* et du *Peri Hermeneias*. L'ouvrage vise, en somme, à constituer un manuel de logique contenant toutes les notions lui permettant de se suffire à lui-même, et sans s'embarrasser des notions

[15] Sur la forme de ces commentaires et sur leur parenté avec les commentaires édités sous les noms d'Ammonius et de Philopon, voir Hugonnard-Roche (1997c) et Hugonnard-Roche (2004b), p. 187–231.

[16] Sur la syllogistique telle que la conçoit Paul le Perse, voir Hugonnard-Roche (2004a).

philosophiques présentes dans les *Catégories*, notamment, qui seraient inutiles à la formation d'une méthode rigoureuse (au sens où l'entend Paul le Perse) de la preuve syllogistique.[17]

Proba, pour sa part, avant d'exposer la syllogistique dans des termes fidèles à Aristote, à la différence de Paul le Perse, commente en détail le premier chapitre des *Premiers Analytiques*, dans lequel Aristote définit ou décrit les notions de proposition, de terme, de syllogisme et de prédication, qui sont au fondement de l'exposé sur la syllogistique. Il procède, pour cela, à une explication détaillée des noms et définitions utilisés par Aristote, en énonçant, à propos de chacun des points successivement traités, des apories soulignant les difficultés du texte aristotélicien, puis les solutions de ces apories. Ces apories, d'ailleurs, peuvent éventuellement correspondre à des objections qui auraient été soulevées effectivement par des auteurs critiquant les exposés ou les thèses d'Aristote, ou bien elles peuvent être fictives, en ce sens qu'elles n'ont qu'un rôle didactique, permettant d'amener, dans les solutions qui en sont données, des explicitations ou des précisions sur le texte aristotélicien, et qu'elle relèvent alors du mode rhétorique d'exposition employé par le commentaire.

Le point remarquable, qu'il convient ici de souligner, est l'étroite similitude entre les procédés rhétoriques de ce commentaire, que l'on peut appeler 'par apories', de Proba sur les *Premiers Analytiques* et les procédés du commentaire de David sur le même traité d'Aristote, tel qu'il nous est conservé en version arménienne. Afin de montrer cette similitude, nous allons donner la traduction d'un passage du commentaire de Proba, puis d'un passage du commentaire de David, qui tous deux se rapportent à la même phrase du début des *Premiers Analytiques*, dans laquelle Aristote énonce son dessein de traiter successivement de la proposition (πρότασις), du terme (ὅρος) et du syllogisme (συλλογισμός). Cet ordre est l'objet de l'aporie suivante dans le texte de Proba :[18]

> <Certains> sont dans le doute <se demandant> pourquoi il [Aristote] a placé la *protasis*[19] en première position, et ensuite le terme [*ṯḥūmā*],

[17] On lira une présentation d'ensemble du traité de Paul dans Hugonnard-Roche (2000b). Sur la place de Paul le Perse dans la tradition syro-arabe, voir aussi Gutas (1983).

[18] Nous traduisons le texte à partir de l'édition de van Hoonacker (1900), p. 90–91.

[19] Le mot grec est simplement translittéré dans le texte de Proba : cf. van Hoonacker (1900), p. 90.

et ensuite le syllogisme,[20] pourquoi en effet il n'a pas commencé par les choses simples, puis est venu aux composées, ou bien <pourquoi> ayant commencé par les composées il n'a pas d'abord terminé son discours sur les composées, pour en venir ensuite aux simples.[21]

Relativement à ce doute, nous répondons par trois solutions. D'abord <nous disons> qu'il s'est servi de manière inusuelle du nom 'terme', à propos de la partie de partie du syllogisme ; non pas en effet que ce nom de 'terme' soit inusuel, mais lui le premier s'en est servi ainsi de manière inusuelle, et c'est pourquoi il ne l'a pas mis en première position.[22]

Deuxièmement nous disons que 'terme' est homonyme et se dit de nombreuses choses. Est appelé 'terme', en effet, le discours définitionnel portant sur une nature, et <est aussi appelé terme> la séparation des terres, les extrémités et les limites des figures. Et il ne convenait pas qu'il commençât par un homonyme.[23]

Troisièmement nous disons que, lorsqu'il enseigne sur le terme, il a besoin de la proposition, de même que nous nous avons besoin de 'animal', lorsque nous parlons du terme 'homme'. C'est pourquoi il a d'abord mentionné la proposition avant le terme.[24]

Donnons maintenant la traduction du passage parallèle du commentaire de David :[25]

Mais <certains> expriment aussi un doute à propos du deuxième point : pourquoi a-t-il rangé le terme entre la proposition et le syllogisme ? En effet, il convenait, soit qu'il se servît de l'ordre selon nous et que le terme soit rangé devant, car tout terme est plus certain pour nous que les deux autres [i.e. la proposition et le syllogisme], soit qu'il se servît de l'ordre selon la nature et qu'il classât le terme avant la proposition et le syllogisme.[26]

---

[20] Le mot grec est également translittéré dans le texte de Proba (*ibid.*).

[21] La même question, comportant une semblable alternative, est posée par Ammon., *in APr*, 14.5–11, et par Philop., *in APr*, 10.31–11.2.

[22] Ammon., *in APr*, 14.13–18, explique que, si d'autres auteurs avant Aristote (dont Platon), avaient déjà employé le nom de πρότασις, Aristote est le premier qui utilisa le mot 'terme' (ὅρος) pour désigner ce qu'il entendait par ce nom.

[23] Cette explication rapportée à l'homonymie du mot 'terme' ne se trouve pas dans les commentaires d'Ammonius et de Philopon.

[24] Ammon., *in APr*, 14.18–27 et Philop., *in APr*, 11.7–19 exposent, de manière plus explicite que Proba, qu'Aristote définit le terme comme « ce en quoi se résout la prémisse » (Ammon., *in APr*, 14.21–22 ; cf. Arist., *APr*, I 1 24b 16). Ammonius et Philopon présentent l'un et l'autre cette explication comme la plus vraie (la plus persuasive, dit aussi Ammonius). La comparaison proposée par Proba ne se trouve pas chez les deux commentateurs grecs.

[25] Ce passage (situé au début du cinquième chapitre) est extrait de la traduction française de l'ensemble du traité de David, préparée par M. Clive Sweeting, à partir de l'édition de Arevšatyan (1967), p. 68–70. Nous avons modifié légèrement la traduction pour l'adapter à notre propos en insérant quelques mots ou en supprimant quelques autres.

[26] Notons que David introduit, dans l'énoncé même de la question, une argumentation fondée sur l'opposition entre ce qui est plus connu pour nous et ce qui est plus

A cela nous proposons quatre solutions. D'abord, nous disons que ce mot de terme est d'Aristote, car lui-même dit : « J'appelle terme ce dans quoi se résout la proposition » ; or ce 'j'appelle' […] révèle qu'ainsi nommer le terme vient d'Aristote, et pour cette raison il ne convient pas de commencer avec un vocable étrange, mais à partir d'éléments connus. Ceci pour la première raison.

La deuxième raison est que le fait de définir le terme nécessite la proposition, car le terme est ce en quoi la proposition se résout, donc il faut que le terme vienne après la proposition.[27]

La troisième raison est que le *Peri Hermeneias* traite des propositions ; c'est pourquoi […] il a classé la proposition au début des trois et *a fortiori* avant le terme ; car bien qu'il ait parlé des sons simples et de l'explication du nom et du verbe également dans les *Catégories*, dans les *Catégories* toutefois, il enquête sur eux en tant que simples sons. Mais dans le *Peri Hermeneias*, il examine le nom et le verbe en tant qu'expressions ; de même ici il enseigne également la proposition ainsi que le fait le *Peri Hermeneias* ; toutefois le *Peri Hermeneias* les enseigne comme énoncés déclaratifs, mais ici il les enseigne comme des parties de syllogismes.[28]

La quatrième raison pour laquelle il convient que le terme soit classé entre la proposition et le syllogisme, c'est que le moyen terme spécifie le syllogisme. Car ce moyen terme est soit le sujet <d'une proposition> et il est prédiqué dans l'autre, et il produit la première figure ; soit il est le sujet des deux propositions ou bien il est prédiqué dans les deux propositions, et il produit la deuxième ou la troisième figure : s'il est prédiqué dans les deux propositions, il produit la deuxième figure, et s'il est sujet dans les deux propositions, il produit la troisième figure.[29]

Les deux commentaires de Proba et de David sont composés, comme on le voit ici, selon un même schéma rhétorique, formé d'apories successives

---

connu selon la nature, qui conduit dans tous les cas à placer l'étude du terme avant celle de la proposition : cette présentation de la question ne se trouve ni dans le texte d'Ammonius, ni dans celui de Philopon. En revanche, les deux commentateurs rapportent que, selon certains, Aristote aurait placé la proposition avant le terme, parce qu'il avait déjà traité de la proposition dans le *Peri Hermeneias*, et qu'il convenait donc de commencer par la proposition puisqu'elle était plus connue de nous : cf. Ammon., *in APr*, 14.11–13 et Philop., *in APr*, 11.2–4.

[27] Cf. Ammon., *in APr*, 14.18–27, et Philop., *in APr*, 11.7–19.

[28] Cette troisième raison ne se trouve ni chez Ammonius ni chez Philopon. On trouve toutefois dans le texte de Philop., *in APr*, 11.19–36, des remarques sur les diverses dénominations que peut recevoir un même *item*, identique par son substrat (ὑποκείμενον), selon la manière (σχέσις) dont il est employé en différents contextes linguistiques. Il en va ainsi, par exemple, des mots ὅρος, φάσις, ἁπλῆ, φωνή, ὄνομα et ῥῆμα : lorsqu'il s'agit de la partie du syllogisme, on dit ὅρος ; lorsqu'il s'agit de la partie de la proposition, on dit φάσις ; etc. Ces considérations de Philopon (où ne sont pas cités les traités d'Aristote) ont pu donner lieu au développement dont le texte de David fait état.

[29] Cette raison ne se trouve ni chez Ammonius ni chez Philopon.

et de leurs solutions : les commentaires entiers, en effet, sont composés de modules rhétoriques de même sorte qui se succèdent. Dans le détail des solutions, voire des apories, les commentaires diffèrent cependant. Dans l'exemple précédent, la première et la troisième solutions de Proba ont chacune un équivalent approximatif dans le commentaire de David (les première et deuxième solutions), mais ce n'est pas vrai de la deuxième solution de Proba, et le texte de David comporte en outre deux solutions (les troisième et quatrième) sans équivalent chez Proba, ni chez Ammonius ou Philopon.[30]

Si l'on considère, par ailleurs, la composition d'ensemble des deux traités, il faut noter que l'un et l'autre contiennent une introduction dans laquelle l'auteur traite certains des points à examiner, selon la tradition de l'école néoplatonicienne, avant la lecture d'une œuvre : le but, l'utilité, la place dans l'ordre de lecture, etc.[31] Le traité de Proba s'achève, comme il a été dit, par l'exposé des figures et des modes concluants de la syllogistique catégorique, alors que le commentaire de David omet, dans l'état du moins où il nous est connu en arménien, cet exposé de la syllogistique, auquel préparait pourtant tout l'exposé précédent relatif au début des *Premiers Analytiques*, qui couvrait jusqu'à la question même de la conversion des propositions modales (ce dont Proba ne parle pas). On pourrait donc se demander si le commentaire de David n'est pas incomplet :[32] il y manquerait probablement une seconde section, où devaient être exposés les figures et modes syllogistiques concluants. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, et des quelques différences dans le traitement des diverses apories, ce qui est remarquable, c'est la structure même de commentaire 'par apories', qui est semblable chez les deux commentateurs, Proba et David. Cette similitude invite à rapprocher chronologiquement ces deux textes et laisse supposer que la structure en question correspond à une visée pédagogique semblable.

Le fait que Proba ait composé aussi, à propos du *Peri Hermeneias*, un commentaire 'de type olympiodorien', avec lemmes et division en

---

[30] À propos des liens de parenté entre les œuvres d'Ammonius et de David, lire Rapava (1982).

[31] Du moins ces points sont-ils indiqués par Proba, au début de son texte, alors qu'une lacune a fait disparaître la majeure partie du traitement lui-même de ces points.

[32] C'est ce qu'admet V. Calzolari, qui note que la tradition arménienne conserve sous le nom de David « le texte d'un *Commentaire aux Analytiques Premiers* (*Comm. in An. Pr.*), incomplet, qui présuppose un original grec peut-être perdu » : voir Calzolari (2007a), p. 261.

θεωρία et λέξις (ou leurs équivalents), montre que plusieurs styles de commentaires pouvaient être en usage simultanément chez un même auteur ; et les différents commentaires de David (*Prolegomena* et *Commentaire sur l'Isagogè*, d'une part, qui sont de type exégétique avec lemmes, et *Commentaire sur les Premiers Analytiques*, d'autre part, semblable à celui de Proba) montrent la même chose. Les divers styles répondaient sans doute à des visées d'enseignement diverses. Mais il nous paraît remarquable, de plus, que certains des commentaires sur les *Premiers Analytiques* ont été composés selon un style propre, qui n'est pas celui des grands commentaires exégétiques. Il s'agissait, plutôt que de commenter à proprement parler le traité d'Aristote, de mettre en forme un ouvrage dont le but était la présentation de la syllogistique démonstrative aristotélicienne. Ces ouvrages pouvaient porter sur les premiers chapitres des *Premiers Analytiques*, dont ils présentaient le contenu sous forme aporétique, comme le font les 'commentaires' de Proba et de David. Dans d'autres cas, ils étaient plus synthétiques et ne retenaient du *corpus* des trois premiers traités de l'*Organon* que les éléments nécessaires à l'exposé syllogistique, comme dans le cas de Paul le Perse.[33]

D'autres types de 'commentaires' existent en syriaque, tels que scolies, résumés, études de points particuliers, mais notre propos n'est pas de faire un inventaire de cette littérature, souvent peu significative. Nous voulons plutôt mettre en évidence les aspects les plus caractéristiques, susceptibles de manifester les pratiques savantes en milieu syriaque. Nous allons donc nous tourner maintenant vers la question des sources des textes syriaques, ou du moins de quelques-uns d'entre eux.

Nous avons déjà eu l'occasion de montrer, s'agissant des commentaires de Sergius de Resh'ayna sur les *Catégories*, combien ils sont dépendants de l'enseignement d'Ammonius, tel qu'il est conservé, soit dans la recension anonyme de son cours sur les *Catégories*, soit dans la recension faite par Philopon. On sait d'ailleurs que Sergius a étudié à Alexandrie, et ses traités reflètent clairement l'enseignement reçu : les parallèles sont parfois si étroits entre des parties de son œuvre et les commentaires d'Ammonius ou Philopon, qu'on peut supposer qu'il ne travaillait pas de mémoire, comme il fait semblant de le dire dans sa préface (selon

[33] Ces ouvrages synthétiques ont une histoire : que l'on pense, par exemple, au traité *Peri Hermeneias* que les manuscrits nous ont transmis sous le nom d'Apulée ; sur ce sujet, voir Flamand (1989).

un *topos* rhétorique bien connu), mais qu'il disposait d'une copie, au moins partielle, d'un cours pris à Alexandrie.[34]

S'agissant de Proba, nous avons indiqué dans les notes, attachées au passage cité plus haut de son 'commentaire' sur les *Premiers Analytiques*, des parallèles avec les commentaires d'Ammonius et de Philopon sur ce traité. Deux des arguments de Proba, le premier et le troisième, se trouvent chez Ammonius et Philopon, mais pas le second argument. Il faut remarquer, sur ce sujet, que Proba est sans doute postérieur aux deux commentateurs grecs (comme nous l'avons suggéré en rapprochant son style de celui de David) et qu'il a donc pu disposer d'autres sources grecques (à supposer d'ailleurs qu'il soit lui-même dépourvu de toute originalité). À lire, en effet, les commentaires grecs d'un même traité, on constate aisément que l'argumentation, sur un même point, va généralement se développant et que de nouveaux arguments s'ajoutent aux précédents.[35] Même si le style des commentaires 'par apories' de Proba et de David est, structurellement peut-on dire, plus concis que les commentaires d'Ammonius, il n'empêche que de nouveaux arguments ont pu être ajoutés par ces auteurs, ou leurs sources, à ceux qu'employaient leurs prédécesseurs. La conclusion de ces remarques, s'agissant de Proba, est qu'il s'insère lui aussi dans la tradition alexandrine des études d'Aristote.

Considérons maintenant le plus tardif des auteurs syriaques appartenant à la période définie pour notre étude, Georges des Arabes. Ce dernier a composé un ensemble organisé de traductions des *Catégories*, du *Peri Hermeneias* et des deux livres des *Premiers Analytiques*, chacune de ces traductions étant précédée d'une introduction et suivie d'un commentaire, si ce n'est que la traduction du *Peri Hermeneias* n'est pas suivie d'un commentaire.[36] Selon Furlani, qui a comparé ces introductions et commentaires aux sources grecques, l'introduction aux *Catégories* et le commentaire de Georges seraient des résumés des *Prolégomènes* et du commentaire de Philopon à cet ouvrage.[37] L'introduction

---

[34] Sur les sources de Sergius, on lira les comparaisons effectuées par Hugonnard-Roche (1997b) et le chapitre IX, intitulé « Sergius de Reš῾ainā. Commentaire sur les *Catégories* (à Théodore). Livre premier » dans Hugonnard-Roche (2004b), p. 187–231.

[35] Il suffit de comparer, par exemple, les commentaires d'Ammonius sur l'*Isagogè* ou les *Catégories* et ceux d'Elias ou de David sur les mêmes textes.

[36] L'ensemble est conservé dans un manuscrit unique, Londres, B.L., *Add.* 14659, et a été édité dans les contributions successives de Furlani (1933) ; Furlani (1935) et Furlani (1937).

[37] Voir Furlani (1923), qui donne une liste des passages de Philopon reproduits, en

à la traduction du *Peri Hermeneias* serait aussi extraite d'un commentaire grec, mais il ne s'agit pas de ceux d'Ammonius et de Stephanus, et G. Furlani n'a pas pu établir quel commentaire serait la source de Georges. Pour les introductions et commentaires à chacun des deux livres des *Premiers Analytiques*, Georges s'inspire encore, selon Furlani, d'un commentateur grec, mais ce n'est pas l'un de ceux dont les ouvrages ont été conservés en grec, Alexandre, Ammonius ou Philopon.

Avant de reprendre certains points de cette description du travail de Georges, il nous paraît intéressant de souligner le résultat de l'étude de Furlani concernant les *Catégories*. Nous avons dit plus haut, en effet, que le commentaire de Sergius de Resh'ayna sur les *Catégories* était souvent très proche de ceux d'Ammonius et de Philopon (ou, plus exactement, celui d'Ammonius, dans la recension anonyme et dans la recension de Philopon), mais l'on sait que Sergius a pu avoir un accès direct à l'enseignement d'Ammonius. Au contraire, Georges des Arabes (mort en 724),[38] qui fut lié au monastère syro-orthodoxe de Qenneshré, reçut assurément son éducation en milieu syriaque, et c'est dans ce milieu qu'il trouva les sources nécessaires à la composition de ses ouvrages, sources grecques selon toute probabilité puisque rien n' atteste, nous l'avons vu, que les commentaires d'Ammonius ou de Philopon sur Aristote aient été traduits en syriaque.

Revenons à la composition du commentaire de Georges sur les *Premiers Analytiques*. Ce commentaire se présente comme une suite de brèves scolies explicatives, mêlées parfois (et même assez souvent) de courts fragments du texte aristotélicien. Le tout est arrangé pour former comme un texte suivi, mais il est aisé de retrouver, dans le commentaire ainsi composé, la succession des questions posées à propos du texte du traité ou des éclaircissements donnés à son sujet par un auteur comme Philopon dans son grand commentaire sur l'ouvrage d'Aristote. Certes on ne retrouve pas la lettre de ce commentaire dans celui de Georges, mais les parallèlismes touchant la suite des points abordés sont tout à fait notables. Indubitablement le commentaire de Georges appartient donc à la tradition alexandrine, initiée par Ammonius. Ayant noté la proximité des commentaires de Georges et de Philopon, Furlani en concluait que Georges avait eu entre les mains un autre commentaire,

---

traduction, dans l'introduction de Georges et dans son commentaire (p. 315 et 326 respectivement).

[38] Sur la vie de Georges, voir Schrier (1991).

qui devait être en relation étroite avec celui de Philopon. Cela est sans doute possible, sans que l'on puisse exclure toutefois une part d'originalité de Georges dans la composition de son ouvrage. Ce qui distingue, en effet, le commentaire de Georges de celui de Philopon, ce n'est pas tant que le premier ait une source autre que le texte même de Philopon, que le fait que la facture des deux commentaires soit différente : le commentaire de Philopon donne des développements amples sur chacun des points abordés, introduits par la citation d'un lemme, tandis que le commentaire de Georges est comme le résumé d'un grand commentaire, qui n'en garderait que les principaux points sous forme d'une suite de gloses.

Nous essaierons, pour terminer, de prendre une vue comparative des *corpus* syriaque et arménien à l'époque considérée, dans la mesure de nos moyens, c'est-à-dire en nous appuyant, de seconde main, sur les travaux touchant le domaine arménien, que nous avons pu connaître.

D'après deux études de synthèse, l'une d'Abraham Terian et l'autre de Jean-Pierre Mahé, sur les traductions (dites 'hellénisantes' ou de 'l'école hellénisante') du grec en arménien,[39] le *corpus* proprement philosophique, à l'exclusion des textes de type religieux ou scientifique, comporte les principaux textes suivants :

l'I*sagogè* de Porphyre ;
les *Catégories*, le *Peri Hermeneias* d'Aristote ;
des commentaires sur les *Catégories* et le *Peri Hermeneias*, ainsi que sur la *Théologie* de Proclus, attribués dans les manuscrits à un certain Amelawxoys (déformation d'Ammonios ?) ;[40]
un anonyme *Livre des êtres* (questions et réponses sur l'*Organon*, inconnu en grec) ;
des traités de Platon : *Timée*, *Euthyphron, Apologie de Socrate, Lois, Minos* ;
les *Prolégomènes* et les commentaires de David l'Invincible sur l'*Isagog*è, les *Catégories* et les *Premiers Analytiques* ;
un fragment anonyme d'un commentaire sur les *Catégories* (perdu en grec) ;
le *De mundo* du pseudo-Aristote ;
le *De virtutibus* du pseudo-Aristote ;

[39] Voir Terian (1982) et Mahé (1998) ; voir aussi Calzolari (2007a), p. 261–263, ainsi que Calzolari (1989). Voir également le répertoire des versions arméniennes d'œuvres grecques établi par Zuckerman (1995).
[40] Voir Mahé (1989).

le traité *Sur la nature* d'un certain Zénon (dont l'identification est problématique) ;
des *Définitions philosophiques*, anonymes.

Le *corpus* philosophique syriaque contient, lui aussi, au premier chef des œuvres logiques d'Aristote, tout particulièrement celles qui sont lues et étudiées au début du *cursus* scolaire (*Catégories, Peri Hermeneias*, mais aussi *Premiers Analytiques*), à quoi s'ajoute l'*Isagogè* de Porphyre. Ce même *corpus* syriaque contient aussi un certain nombre de traités pseudo-aristotéliciens, qui se rapportent à d'autres domaines du savoir, et qui touchent néanmoins à la philosophie, notamment :[41] le *De Mundo*, traduit par Sergius de Resh'ayna ;[42] le traité d'Alexandre d'Aphrodise *Sur le tout*, également traduit par Sergius de Resh'ayna ;[43] un traité sur l'âme, qui n'est pas le *Peri Psuchès* authentique ;[44] une version syriaque du *De virtutibus et vitiis* (de date inconnue).[45]

La comparaison entre le *corpus* philosophique syriaque et le *corpus* philosophique arménien, l'un et l'autre traduits du grec à peu près à la même époque,[46] met en évidence, compte tenu des incertitudes de la conservation des textes, des traits remarquables de ressemblance. Une différence notable, il est vrai, apparaît immédiatement : la présence de dialogues de Platon dans le *corpus* arménien, alors qu'on ne connaît

---

[41] On trouvera une decription plus détaillée du *corpus* philosophique syriaque dans Hugonnard-Roche (2007).

[42] Sur les traditions syriaque et arabe de ce texte, qui offrent parfois des variantes provenant de Stobée, et non de l'ouvrage original, voir Raven (2003).

[43] Le manuscrit unique qui conserve ce texte l'attribue faussement à son traducteur, sous le titre : « Traité par Sergius de Resh'ayna, adressé à Théodore, sur les Causes de l'univers, selon la doctrine d'Aristote le Philosophe, montrant que c'est un globe ». On trouvera un état récent des publications concernant ce traité, conservé seulement en syriaque et en arabe, dans Fazzo (2003), p. 67.

[44] Ce traité est attribué à Aristote dans le manuscrit de Londres, B.L. *Add.* 14658, fol. 122ra, et il est anonyme dans un manuscrit du Sinaï : cf. Peters (1968), p. 122, note 74.

[45] Ce texte est conservé dans un manuscrit (*Sinaï syr.* 14) du monastère Sainte-Catherine du Mont Sinaï, qui date approximativement du X[e] siècle, mais sa circulation dans les milieux syriaques remonte probablement à une époque sensiblement antérieure. Sur la tradition syriaque des traités éthiques d'Aristote, voir la notice de Zonta (2003), p. 191. Pour la tradition grecque (et arménienne) du *De virtutibus et vitiis*, voir la notice de Cacouros (2003) : la tradition arménienne est mentionnée p. 543.

[46] Nous nous référons à la chronologie des traductions gréco-arméniennes, telle que l'a proposée J.-P. Mahé dans un bref examen critique (qui nous paraît bien équilibré) de cette question, dans l'article cité ci-dessus (note 39) : ces traductions se placeraient entre le début du VI[e] siècle, pour les plus anciennes, et le premier quart du VIII[e] siècle, pour les plus récentes, ce qui correspond assez bien à l'époque des traductions gréco-syriaques (pour celles faites avant l'instauration de la dynastie abbasside).

pas de traductions de Platon en syriaque. Il conviendrait d'ailleurs de s'interroger sur la liste des dialogues de Platon, dont la traduction est attestée en arménien. Cette liste, en effet, ne contient aucun des traités du premier cycle du canon scolaire attribué à Jamblique, et fondé sur le classement hiérarchique des vertus en vertus politiques, catharctiques et théorétiques.[47] La présence du *Timée*, qui appartient (avec le *Parménide*) au second cycle (physique et théologique), pourrait s'expliquer, en revanche, eu égard à l'importance cosmologique de l'ouvrage. Quant au *Minos*, on le sait, son authenticité est douteuse. Mais, si l'on met de côté la question des dialogues platoniciens, on retrouve, dans les deux traditions, la présence 'massive' des textes logiques aristotéliciens et de commentaires sur ceux-ci.

À propos de commentaires sur Aristote, un point mérite qu'on s'y arrête. On remarque dans le *corpus* arménien la présence de commentaires grecs sur les œuvres logiques d'Aristote, les commentaires de David, alors qu'on ne connaît pas de commentaire alexandrin sur la logique traduit en syriaque, à l'époque considérée. À moins que les commentaires du fameux Alinus n'aient été déjà connus à cette époque-là, même si les témoignages qui se rapportent à son œuvre sont relativement tardifs, comme nous l'avons dit plus haut.

C'est, en effet, par différentes sources arabes (auteurs de commentaires, comme Abū l-Farağ ibn al-Ṭayyib [ca 980–1043], ou bibliographes, comme Ibn Abī Uṣaybiʿa [ca 1194–1269/70]), que l'on connaît le nom d'un commentateur grec, désigné en arabe par le vocable 'Alinus' (avec des orthographes diverses, en particuler 'Allinus'), qui aurait commenté l'*Isagogè* et les trois premiers traités de l'*Organon* (*Catégories, Peri Hermeneias* et *Premiers Analytiques*).[48] De brèves citations extraites de ses commentaires sont d'ailleurs conservées par le commentateur arabe Ibn al-Ṭayyib et dans les notes marginales de l''édition' de l'*Organon* établie par al-Ḥasan ibn Suwār (mort en 1030)[49] et conservée dans le *Parisinus ar.* 2346 mentionné plus haut. Ces commentaires du dénommé Alinus sont, en outre, connus en arabe par l'intermédiaire de traductions syriaques, comme le signalent nos sources. Dans les mêmes sources, Alinus lui-même est plusieurs fois présenté comme alexandrin, ou faisant

---

[47] On trouvera une description commode du *cursus* d'études des dialogues de Platon chez les néoplatoniciens, dans Hoffmann, Ph. (2007), p. 606.

[48] Sur ce commentateur, voir les informations recueillies par Elamrani-Jamal (1989), qui fournit la bibliographie antérieure sur le sujet; voir aussi Rosenthal (1972), qui fournit un inventaire des citations attribuées à ce commentateur.

[49] Lire une description de cette édition, dans Hugonnard-Roche (1992).

partie du 'groupe des Alexandrins' et il est même, dans un cas, classé à la suite de Jean (sans doute, Philopon) et d'Olympiodore. Les fragments conservés de cet auteur montrent, en effet, qu'il se situe dans la lignée des commentateurs grecs alexandrins, à une époque plutôt tardive dans cette lignée, après Olympiodore et dans l'entourage d'Élias et de David, l'identification parfois proposée avec Élias étant généralement rejetée.[50] Reprenant la question de l'identification, M. Rashed a proposé de lire, sous le nom arabe 'Illinus' (car la voyelle brève n'est pas écrite, comme on sait, dans les textes arabes), la transposition syriaque du terme grec Ἕλληνος, qui veut dire 'grec' ou 'païen'. Il propose alors de voir dans 'Illinus' la désignation (syriaque, puis arabe) du commentateur David, qui serait ainsi la source, d'un côté de gloses reproduites par le commentateur arabe Ibn al-Ṭayyib dans ses propres commentaires sur l'*Isagogè* et les *Catégories*, et d'un autre côté de gloses reproduites par le scholiaste byzantin Aréthas de Césarée (ca 850–ca 944), dans ses *marginalia* à l'*Isagogè* et aux *Catégories*.[51]

Les commentaires de David auraient-ils alors circulé en version arménienne et aussi en version syriaque à une même époque ? Si cela était le cas, le parallélisme entre les *corpus* arménien et syriaque s'en trouverait renforcé. La question demande examen. Parmi les citations conservées de David, l'une concerne les *Premiers Analytiques* et se trouve dans les *marginalia* du grand manuscrit *Parisinus ar.* 2346 qui contient l'édition de l'*Organon* remontant à Al-Ḥasan ibn Suwār. Est attachée au terme *burhān* (traduction de ἀπόδειξις, en *APr*, 24a 11) une glose rapportant une citation d'Alinus en ces termes :

> Allinus : La démonstration est le syllogisme composé certain et il est exprimé par la voix (*ṣawt*), et la science démonstrative est la science advenant dans l'âme à partir de ce syllogisme, et son but [i.e. d'Aristote] dans ce livre est la démonstration et le but dans la démonstration

[50] Voir Walzer (1953), p. 100 (et dans la réimpr. 1962, p. 69), et Rosenthal (1972), p. 337.

[51] Voir Rashed (2005). Dans la préface à son édition du commentaire de David sur l'*Isagogè*, A. Busse remarquait déjà que la plupart des scolies sur ce texte dans le manuscrit d'Aréthas étaient tirées du commentaire de David. Remarquant, en outre, que les gloses d'Aréthas aux *Catégories* ressemblaient souvent à celles d'Élias et d'Olympiodore, sans leur être identiques, il conjecturait aussi que la plupart de ces gloses étaient dérivées du commentaire perdu de David sur les *Catégories* (car on sait que Busse attribuait à Élias le commentaire sur ce texte transmis sous le nom de David dans la tradition grecque) : voir Busse, *Praefatio* à Elias, *in Isag*, p. xix–xx.

> [c’est-à-dire probablement le traité des *Seconds Analytiques*] est la science démonstrative.[52]

Cette remarque d’Alinus, on le voit, vise à dissiper la difficulté du texte aristotélicien selon lequel la recherche (σκέψις) poursuivie dans les *Premiers Analytiques* est décrite par Aristote au moyen de la double formule (à l’accusatif et au génitif) περὶ ἀπόδειξιν καὶ ἐπιστήμης ἀποδεικτικῆς. Qu’en est-il alors du commentaire de David conservé en version arménienne ? À propos du même point, le David arménien remarque qu’Aristote a mis à l’accusatif ce sur quoi porte l’ouvrage, c’est-à-dire la démonstration, tandis qu’il a mis au génitif l’objet de la réflexion, à savoir la science démonstrative.[52b] Et il ajoute : « il faut savoir qu’autre est la démonstration et autre la science démonstrative, car la démonstration elle-même est une opération, et la science démonstrative est une disposition ».[53] Cette explication, qui concorde parfaitement avec celle donnée par Philopon, n’est pas identique à celle d’Alinus, qui fonde l’opposition entre démonstration et science démonstrative, non pas sur la distinction entre acte et disposition, mais sur la distinction entre l’expression par la voix et la connaissance dans l’âme. L’expression par la voix réfère à la formulation linguistique de la démonstration, qui est donc de l’ordre de la logique, tandis que la science dans l’âme se rapporte à la saisie par l’intellect, qui est de l’ordre de la noétique. Sur la base de cette comparaison, il semble donc douteux que l’auteur nommé Alinus soit le commentateur David.

D’autres éléments viennent renforcer ce doute, que voici. Parmi les citations conservées d’Alinus, certaines se rapportent au texte de l’*Isagogè* de Porphyre. On trouve, en particulier, dans les marges du *Pari-*

---

[52] Le texte arabe de cette glose est édité dans Badawi (1948–1952), vol. 1, p. 103, note 3. Nous nous écartons de la traduction anglaise de la citation donnée par Rosenthal (1972), p. 347.

[52b] Cf. Dav., *in APr* arm. (1967), 72.1–7.

[53] Cf. Dav., *in APr* arm. (1967), 72.8–11. Une idée voisine de celle du David arménien est exprimée par Ammon., *in APr*, 12.34–13.1, qui explique que la démonstration diffère de la science démonstrative, en ce que la démonstration est un syllogisme démonstratif, tandis que la science démonstrative est la disposition (ἕξις) à partir de laquelle on peut démontrer les syllogismes : διαφέρει γὰρ ἀπόδειξις ἐπιστήμης ἀποδεικτικῆς, ᾗ ἡ μὲν ἀπόδειξις συλλογισμός ἐστιν ἀποδεικτικός, ἡ δὲ ἐπιστήμη ἀποδεικτικὴ ἕξις ἐστὶν ἀφ’ ἧς οἷόν τέ ἐστιν συλλογισμοὺς ἀποδεικνύναι. Voir, de même, Philop., *in APr*, 9.30–32, où il est toutefois précisé que la science démonstrative est une disposition de l’âme, et que la démonstration est un acte produit à partir de la science démonstrative (où l’on retrouve la distinction même qui est celle de David) : διαφέρει δὲ τῆς ἀποδεικτικῆς ἐπιστήμης ἀπόδειξις τῷ τὴν μὲν ἐπιστήμην ἕξιν εἶναι τῆς ψυχῆς, τὴν δὲ ἀπόδειξιν ἐνέργειαν ἀπὸ τῆς ἐπιστήμης προϊοῦσαν.

sinus ar. 2346, deux gloses assez longues de l'éditeur Ibn Suwār, dans lesquelles il rapporte les remarques d'Alinus à propos de la section « Sur la différence », plus spécialement à propos des lignes dans lesquelles Porphyre mentionne une définition de la différence, proposée par les philosophes, dans les termes suivants :

> Pour définir ces différences [les philosophes] énoncent : « Une différence est ce par quoi l'espèce dépasse le genre ». Ainsi, l'homme par rapport à l'animal a, en plus, le doté de raison et le mortel, car l'animal n'est ni l'un ni l'autre de ces deux (sinon d'où les espèces tireraient-elles leurs différences ?), mais il n'a pas toutes les différences opposées, sinon la même chose aurait simultanément les opposés, mais, comme le soutiennent [les philosophes], l'animal possède en puissance toutes les différences des [espèces] qui sont sous lui, mais aucune en acte. Et de la sorte il ne naît pas quelque chose à partir de ce qui n'existe pas, et les opposés n'appartiennent pas simultanément au même sujet.[54]

Or les remarques d'Alinus, citées par Ibn Suwār ou rapportées par lui (car le texte de la deuxième glose n'est pas une pure et simple citation), ne se retrouvent pas dans le commentaire grec de David portant sur ce passage de l'*Isagogè*. On n'y trouve pas, en effet, les remarques de la première citation dans laquelle Alinus explique qu'une différence est connue, soit par comparaison de l'espèce et du genre, soit par comparaison des espèces entre elles.[55] Le contenu de la seconde glose, d'autre part, porte sur la possibilité ou l'impossibilité pour une même chose d'être deux contraires en même temps. Une même chose, est-il expliqué, peut être deux choses à la fois de trois manières : 1) elle peut être l'un de deux contraires en acte, et l'autre en puissance (ainsi d'une chose qui peut être chaude en acte, froide en puissance) ; 2) elle peut être deux contraires en même temps en puissance (grise, par exemple, qui est en puissance blanche et noire) ; 3) enfin une même chose peut exister dans l'âme, par exemple l'animal, sans impliquer l'idée de l'un ou l'autre de deux contraires, à savoir rationnel ou non rationnel, mais lorsque l'animal existe réellement il est l'un ou l'autre des deux contraires, selon qu'il est homme ou bœuf, et par conséquent il est possible qu'advienne à l'animal qui est dans l'âme deux contraires dans l'existence en acte. Cette troisième possibilité, qu'Ibn Suwār présente

---

[54] Porph., *Isag*, 10.22–11.6. Nous citons la traduction donnée par De Libera—Segonds (1998), p. 13.

[55] Le texte arabe de la citation est édité dans Badawi (1948–1952), vol. 3, p. 1042, note 5. On peut lire une traduction anglaise dans Rosenthal (1972), p. 341.

comme une idée subtile, lui a été suggérée, dit-il, par Alinus. Encore une fois, le contenu de cette remarque, en particulier la description de cette idée subtile, ne se rencontre pas dans le commentaire de David sur l'*Isagogè*.

Ces comparaisons touchant l'*Isagogè* nous paraissent confirmer le résultat de la première comparaison faite plus haut qui portait sur les *Premiers Analytiques*, et elles conduisent à ne pas identifier Alinus avec le commentateur David et à laisser pour le moment tout son mystère à la personalité d'Alinus. Il n'est pas possible non plus de savoir si les commentaires d'Alinus ont été traduits en syriaque dès le VIe ou le VIIe siècle (et non pas à l'époque abbasside) et donc s'ils auraient pu être le pendant pour le *corpus* syriaque des commentaires de David traduits en arménien. Quoi qu'il en soit finalement de ce point, la prise en compte des traités pseudo-aristotéliciens traduits en syriaque, en même temps que des œuvres authentiques du Philosophe, permet de montrer que la ressemblance entre les deux *corpus* syriaque et arménien s'étend, au-delà des œuvres de logique, à des œuvres de cosmologie et d'éthique. En ces deux domaines, on trouve les mêmes textes en syriaque et en arménien : les deux traités pseudo-aristotéliciens *De mundo* et *De virtutibus*. On pourrait pousser plus loin encore l'analogie au delà des textes philosophiques, en faisant remarquer que la grammaire grecque de Denys de Thrace a été traduite en syriaque comme en arménien, ou encore que l'œuvre majeure du pseudo-Denys l'Aréopagite (pour ne prendre qu'une seule œuvre de théologie) a, de même, été traduite dans les deux langues. À l'inverse, on note l'absence dans les deux *corpus* d'œuvres aristotéliciennes de physique (*Physique, De caelo*, *De generatione et corruptione*) ou d'éthique (*Ethique à Nicomaque*). Enfin, la présence de *Définitions philosophiques* anonymes, dans le *corpus* arménien, fait écho aux divers textes de 'philosophie populaire' (recueils de définitions, de sentences ou d'anecdotes édifiantes, mises sous le nom de tel ou tel philosophe ou sage grec), que l'on rencontre dans les manuscrits syriaques, à côté des textes issus de la tradition savante.[56]

C'est donc un ensemble de textes remplissant en quelque manière (sommaire bien évidemment) les divisions traditionnelles de la philosophie en logique, physique et éthique, que l'on retrouve sous des

[56] Sur la tradition de philosophie populaire en syriaque, voir par exemple Brock (2003) et Bettiolo (2003) ; voir aussi Hugonnard-Roche (2007), p. 279–282.

formes semblables dans les deux *corpus* syriaque et arménien. Ce que suggère, nous semble-t-il, cette comparaison, c'est l'existence d'un *corpus* commun aux milieux savants syriaque et arménien (et peut-être grec ?) en ce qui concerne la philosophie 'profane'. Il n'y a pas de raison, probablement, de distinguer les milieux syriaque et arménien du milieu grec, sur la base de la langue seule, si du moins l'on considère les milieux grecs subsistant en dehors des grands centres d'études tels qu'Alexandrie ou Antioche. Les exemples comparés du syriaque et de l'arménien suggèrent plutôt (à titre d'hypothèse) qu'il pouvait exister, dans ces deux langues, un '*corpus* minimal', en quelque sorte, dont le modèle était sans doute grec, et qui pouvait correspondre à un 'bagage philosophique' minimal des études savantes.

La question du public auquel était destiné ce *corpus* est délicate. Selon A. Terian, les traductions arméniennes ne s'adressaient pas aux écoles monastiques, mais plutôt à des cercles académiques.[57] S'agissant des textes syriaques, il nous paraît difficile de circonscrire ce que l'on pourrait appeler des cercles académiques, distincts des milieux monastiques. Les traducteurs que l'on connaît de la logique d'Aristote étaient tous des membres des milieux ecclésiastiques (évêques notamment, comme Jacques d'Edesse, Athanase de Balad ou Georges des Arabes), ayant fait leurs études dans des écoles monastiques (à l'exception de Sergius de Reshʿayna qui étudia à Alexandrie), dont certaines étaient réputées pour leurs études grecques, comme celle du monastère de Qenneshré. Mais il est indéniable que les études syriaques de philosophie ont été actives, et plus largement sans doute que ne le laissent voir les maigres restes manuscrits, qui ont pu franchir le cours de temps qui leur furent souvent peu favorables.[58]

---

[57] Voir Terian (1982).

[58] Remarquons que plusieurs traductions ou commentaires de philosophie en syriaque ne nous sont connus que par un manuscrit unique, comme c'est le cas du traité de Paul le Perse sur la syllogistique ou des commentaires de Georges des Arabes.

DAVID THE INVINCIBLE IN ARMENIA AND OTHER COUNTRIES: THE FATE OF HIS LEGACY*

Sen Arevshatyan

The legacy of David played a major part in the long process which, by the end of the 6th century and after the creative drive of the third period of the Hellenizing school, culminated in the establishment of Armenian philosophy, with its high professionalism, its own range of secular themes, and its accurate and rich terminology.

Whereas in the first period of Armenian literature philosophy had an apologetic character and was largely concerned with the problems of Christian ethics and with the religious interpretation of the world, in the second half of the 5th century, when works of Greco-Roman and of contemporary Neoplatonic thinkers entered Armenia by way of translations, the range of its problems started to change radically. The appearance of David's works witnessed the victory of Neoplatonism: together with some mystico-idealistic conceptions, they introduced secular problems which were rooted in classical philosophy and which followed its method of treating purely philosophical problems in a way which was in principle independent of the Church.

The philosophy of David the Invincible, in completing the formation of Armenian philosophical science, marked the high point of the development of this sphere of culture in the period of early feudalism. Thanks to David's works, Armenian philosophical thought, represented before him by dogmatic, exegetical, historiographical, grammatical and rhetorical writings, took the road of independent development, and clearly delimited the sphere of its professional interests and the scope of its problems. Thanks to the syncretism of his teaching, David introduced a universal, comprehensive conception into philosophical science, which systematized, from a Neoplatonic point of view, the sum of accumulated philosophical knowledge. Patristic philosophy or translated philosophical literature alone could never have accomplished the task of creating a philosophical science, the first because of the limited

---

* Translated from Armenian by A. Topchyan.

character of its mission and the narrowness of its ideological objective, and the second because of the heterogeneity of its subject-matter and its lack of connection with the inner Armenian tendencies of scientific and ideological development. David introduced his Neoplatonic conception from outside, from the Alexandrian school, but his teaching entered Armenia by the way paved by his hellenophile compatriots in the ideological as well as in the literary and philosophical fields.

David's works are very important also for the crystallization of Armenian philosophical terminology. They completed the formation of the chief part old Armenian philosophical lexicon: later, further technical terms were created in philosophy, in the natural sciences, and in the translations, as the scope of philosophical problems widened and new spheres of knowledge came into being.

In the Armenian world during the Middle Ages David's philosophy helped in the formation of new trends in philosophical thought and served as a source of inspiration for many thinkers and scholars. Thus when, in the 7th century, a new trend—which may be called 'natural'—appeared in Armenian philosophy, its most eminent representative, Anania Širakacʿi (610–685), took the part of David's philosophy dealing with 'physics' and mathematics as his ideological weapon, and based himself on David's classification of the sciences when he wrote his famous *Kʿnnikon*. In this encyclopedia of the exact sciences he expounded his teaching about arithmetic, geometry, astronomy, geography and the calendar, applying David's methodology and as it were obeying his instructions about writing special treatises and handbooks for the sciences of the *quadrivium*.

One of the most ardent propagators of David's philosophical legacy was Grigor Magistros Pahlawuni (990–1059); after almost two centuries during which, as the result of the Arab invasion, theoretical thought in Armenia stagnated, he revived an interest in classical philosophy as well as in ancient Armenian scholarship. The works of David the Invincible and other representatives of the Hellenizing school, and the scientific legacy of Anania Širakacʿi became, thanks to Grigor Magistros, an object of interest for Armenian thinkers in the period of developed feudalism.

In the Sanahin school founded by Grigor Magistros, and later in the philosophical schools of the city of Ani and in the Hałbat' monastery, David's heritage was strenuously studied, and—alongside the works of Aristotle, Porphyry, Philo of Alexandria and other classical and early

Christian thinkers—it was part of the list of obligatory educational literature. The works of David the Invincible had a great impact on the most eminent representative of the scientific trend of the time, John Sarkawag (1045–1129). And David's triumphant progress continued in the universities and in the high monastic schools of Armenia, reaching its apogee in the 13th–14th centuries. In this period David's writings became extremely widespread, hundreds of copies were made of them, and from the central regions of the country they reached the Armenian kingdom of Cilicia, and later also colonies abroad, where the Armenian emigrants who had escaped from the Mongol and Tartar invaders had founded their cultural centres. The Maštoc' Matenadaran of Yerevan alone contains 142 manuscripts of David's writings copied in Armenian *scriptoria* of that time.

David's heritage had a special importance in the formation of the philosophical views of the Armenian philosophers Vahram Rabuni (13th century), the founder of the Tat'ew monastery John Orotnec'i (1315–1386), and his disciple Grigor Tat'ewac'i (1346–1409). In their works they developed David's logical and epistemological views. Vahram Rabuni and Grigor Tat'ewac'i wrote commentaries on the *Commentary on Porphyry's Isagoge*, and Grigor Tat'ewac'i's disciple Aṙak'el Siwnec'i wrote a commentary on David's chief work, the *Definitions of Philosophy*. David was treated as a classic. His authority was indisputable. His opinion was referred to not only during philosophical debates but also in the disputes concerning theological and dogmatic questions with the catholic missionaries who at that time had penetrated into central Armenia. Even the ideological opponents of the Armenian philosophers, the Dominican scholars and missionaries Bartholomew of Bologna († 1333) and Peter of Aragon († 1347), who had founded their philosophical schools in Armenia, appealed to David's heritage and to his authority in their battles with Armenian scholars.

David the Invincible also had a great influence on Armenian philosophical thought in the period of Enlightenment (17th–18th centuries). Worthy of special mention among the thinkers of that period are the eminent philosopher and logician Simēon of Julfa († 1657) and the catholicos Simēon of Yerevan (1710–1780). They not only stimulated a revival of interest in David's legacy but also developed his ideas in new conditions and in the context of new cultural tendencies. This concerned above all David's epistemology and logic, which were made more profound by Simēon of Julfa, and his ethical conceptions,

which were widely propagated by Simēon of Yerevan who compiled for educational purposes a voluminous exegetical *corpus* mainly based on David's works.

The great interest in David's legacy resulted in the very early publication of his works. The *Definitions of Philosophy* was published in Constantinople in 1731 and in 1797 in Madras, where Armenians had founded publishing houses. The volume that appeared in Madras included also the Commentary on the *Definitions of Philosophy* by Aṙakʿel Siwnecʿi.

Already in the early Middle Ages the writings of David the Invincible began to spread among other peoples. This was stimulated by the existence of their Greek versions which were available to scholars from both Christian and Muslim countries. The Persian-Arabic and Byzantine worlds knew his main works. Historians of philosophy have noticed traces of David's influence on medieval Iranian, Arabic and especially Byzantine philosophical thought. The eminent expert in the history of logical thought, A.O. Makovelsky, speaking about the role of Syrian and Armenian scholars in the development of scholarship in Iran, states that "in Persia in pre-Muslim times Aristotle and Neoplatonists became known through the works of the famous Armenian philosopher David the Invincible".[1]

David's influence on Arabic philosophical thought is corroborated by the interesting facts revealed by the expert in Arabic studies A.W. Sagadeev, who speaks of a direct link between David's *Definitions of Philosophy* and the main work by 'the philosopher of the Arabs' al-Kindi (ca 800–870), *About the First Philosophy*. Al-Kindi, the founder of the eastern Peripatetic school, brought forward David's arguments in defence of philosophy in his dispute with dogmatists and sceptics. He derided their arguments with David's words: if they deny that philosophy exists, then they must afford proofs for their denial; but to do that is to philosophize, since philosophy is the mother of proof.[2] In the same work al-Kindi applies the methodological principle of cognition, formulated by David in the *Definitions of Philosophy*. David begins his work by glorifying philosophy, "the most magnificent and noble" among sciences and arts, and al-Kindi cites *verbatim* the pertinent

[1] Cf. Makovelsky (1967), p. 236.

[2] Cf. Sagadeev (1961), p. 60. See also Arevšatyan (1960), p. 21; Arevšatjan (1975), pp. 218–219.

passage from the first chapter of the *Definitions of Philosophy*: "In order to know something, it is necessary to answer four questions: Does it exist? What is it? What kind of thing is it? What is it for?".

David's methodological principle is presented, in the same order and with the same expressions, in the *Daniš-Namē* by the eminent Tajik-Persian thinker and scholar Abu Ali Ibn-Sina (Avicenna) (980–1037), who, following David, poses four questions:

> First, does it exist? Which is a question concerning the existence and non-existence of the thing. Second, what is it? Which is a question concerning the quality of the thing. Third, of what kind is it? Which is a question concerning the quality of the things. Fourth, why does it exist? Which is a question concerning the reason.[3]

David's influence may also be traced in the logical ideas of one of the greatest thinkers of the Muslim world, al-Farabi (870–950). Most probably al-Farabi too knew David's works: when he turns to the teaching about syllogisms and judgment, his interpretation and classification of the modes of thinking very much resemble those of David. In the same order al-Farabi lists and characterizes demonstrative, dialectical, sophistical and poetic syllogisms and judgments.

These facts not only show that in the Muslim East, Arabic and Persian philosophers were familiar with David's works: they also witness to intellectual contacts which recognized no religious differences and obstacles. Scholarly and cultural connections were mutual. The philosophical views of Ibn-Sina, Ibn-Rushd and others were well known everywhere and had great influence on philosophical thought in Medieval Europe. Further studies in this field might reveal new and interesting examples of mutual connections and interactions between Christian and Muslim culture and science. David was one of the scholars whose work stimulated the development of those connections.

David's philosophy influenced Byzantine scholars who could easily use the Greek versions of his works. John of Damascus[4] (ca 675–750) in his *Dialectica* borrowed from David's *Definitions of Philosophy* all the six definitions in the same order and with the same interpretation. He followed the same treatise in dividing philosophy into theoretical and practical, as well as in classifying and characterizing the sciences connected with them. John's *Dialectica* encouraged the spread of

[3] Ibn-Sînâ, *Daniš-Namē* (1957), pp. 132–133.
[4] Damasc., *Dial*, Russian translation (1969), pp. 622–623.

David's views in the Byzantine Empire, in Western Europe, in the Slavonic countries, in medieval Georgia, and in other centres of the Christian world.

The world-wide recognition of David's legacy was also promoted by another celebrated Byzantine thinker, Nicephorus Blemmydes (1197–1272). In his Ἐπιτομὴ λογικῆς he proposes the same division of philosophy and its six definitions as John of Damascus had done. Nicephorus was well-known in the scholarly centres of medieval Europe, and thanks to his work David's views once again became known to Western European scholars and philosophers.

In the 18th century David's most famous works, the *Definitions of Philosophy* and the *Commentary on Porphyry's Isagoge*, were translated into Georgian by the representatives of the Enlightenment led by the eminent scholars Sulkhan Saba Orbeliani and Anton (T'eymuraz) Bagrationi. This was a significant contribution to the treasury of Georgian culture and scholarship. These translations played a role in the development of philosophy in Georgia and promoted the strengthening of Armenian-Georgian cultural connections, which were rooted in antiquity.

In the 20–30s of the 19th century, European scholarship again became interested in David's legacy. His life and works were studied by scholars in France, Germany and Great Britain. This was furthered by the publication of the Armenian texts of David by the Mechitarists of Venice in 1833 and of passages from the Greek versions by Brandis in 1836. More and more attention was paid to David as an Armenian philosopher of the intermediary epoch between antiquity and the Middle Ages. The publication of the Greek versions of the *Definitions of Philosophy* and the *Commentary on Porphyry's Isagoge* by A. Busse in 1904 in Berlin became a new stimulus for the study of David's philosophy and of the whole Hellenizing school in ancient Armenia.

Decisive in this field was the contribution of Armenian scholars who studied comprehensively David's philosophy, publishing critical texts of his works with modern Armenian and Russian translations.

David occupies a well-deserved place in the history of philosophy.

ON THE BASIC IDEA OF THE *HISTORY OF THE ARMENIANS* BY MOSES KHORENATSI

Albert Stepanyan

1. My paper deals with the basic problem of the Neoplatonist impact upon the Armenian intellectual experience of Late Antiquity, 5th–7th centuries. It came to Armenia with the theology worked out by the eminent Fathers of the Church of Alexandria and (especially) Caesarea: Basil the Great, Gregory Nazianzus, Gregory of Nyssa, etc.

This influence became more effective after the invention of the Armenian alphabet by St. Mesrop in 405.[1] The enlightenment which followed this crucial event brought to creation the new (Christian) identity of the Armenians by the means of 'writing space'.[2] And the representatives of the so called Hellenophile scholarship (*Yunaban Dproc'*) were the bearers of this creative energy in various areas of spirituality.

Intellectualized Christianity was a combination of biblical and Greek traditions thought incompatible over long centuries.[3] Plotinus and his adherents had summed up the main achievements of the pagan philosophy, and the Fathers adopted them in setting up the principal concepts of the Church. In this regard, the spiritual experience of Philo Judaeus (and his Christian followers: Justin Martyr, Clement of Alexandria, Origen) was also in high estimation. His works, it is well attested, were very popular in Armenia.

Overall, a Neoplatonist standpoint was quite perceptible in many areas of intellectual life in Armenia. Besides theology and philosophy, its influence was vivid in rhetoric, linguistics, hagiography, poetry and historiography. According to a common scholarly assumption, the historical style prevailed in the Armenian mentality. Owing to that, historiography occupied a specific position. It embraced the achievements of the other areas and promoted the new national identity in a way

[1] Martirosyan (1982), p. 27.
[2] Bolter (1991); Step'anyan (2002), pp. 18–21.
[3] Chadwick (1966), pp. 133–135.

which was more distinct. This is explicit in the works of the eminent historians of the time: Agathangelos (Agat'angełos), Eghishe (Ełišē) and Lazar P'arpetsi (Łazar P'arpec'i). And of course, Moses Khorenatsi (Movsēs Xorenac'i), whose *History of the Armenians* played an exceptional role in the Armenian intellectual experience.[4]

Despite modern (and contemporary) works dedicated to the problem, my research does not give attention to the question of the concrete time of Moses.[5] Nor is it concerned with discrete (though sometimes important) details of the text of the *History*. I see my purpose as one of outlining its general idea on the basis of certain Neoplatonist concepts. For the sake of this holistic attitude it is quite sufficient to assume that the life and scholarly activity of Moses occurred in Late Antiquity. I believe that the results which I hope to gain will shed light on some basic aspects of the *History* and give a good opportunity for new interpretations of traditional problems.

2. One of the principal features of Moses' understanding of history points out its parallelism with human life aimed at *eutaxia* and *eudaimonia*. The most effective way to reach this end was thought to be education and self-building. Started by the Sophists this anthropomorphic idea was brought to completion by the efforts of the Middle Stoa. It found expression in the works of Philo Judaeus as well. As to the Fathers of the Church, they saw in it the manifestation of God's mercy both for individuals and for the social community. In this, they followed the Neoplatonist conception of *anabasis* which aimed to lead human beings back from the senses and the affections to the realm of intelligible archetypes.

Moses traces two poles of parallelism between history and human life. The bearers of them are, on the one hand, the Armenian community, on the other hand, the author himself. Both are to undergo deep transformations to gain the desired completion. The starting point in both cases is held to be a situation of the absolute predominance of the corporeal principle.

---

[4] On the textual analysis of the *History* by Moses and especially of the Lament, see Xalatjanc (1903), pp. 337–368; Akinean (1930), pp. 129–181.

[5] The two opposite attitudes to the problem of the time of Moses Khorenatsi are still irreconcilable: the hypercritical attaching his life and scholar activity to the later (8th–9th) centuries (Akinean [1930], pp. 150–181; Thomson [1980], pp. 5–64) and the traditional believing him to be an author of the 5th century (Traina [1991]); Mat'evosyan [1989]; Muradyan, P. [1992]).

The fact is that Moses (following the Greek approach) sees in human beings and in the social community three basic principles: corporeal, psychic and rational. Predominance of the rational principle guarantees harmonious life and activity whereas predominance of the corporeal one indicates the opposite: collapse, chaos and degradation.

In view of this idea, I find it quite logical to take as the beginning of the *History of the Armenians* neither the Deluge and, following it, the long roll of the biblical patriarchs nor the deeds of Hayk—the ethnarch of the Armenians whence Moses starts his narration. The real beginning is to be looked for in the social collapse of the 5th century, which is (or is imagined to be) the historical present of the author. I believe that the real interest of Moses in undertaking his work of converting the past of the Armenians into history is to be traced back to it. In this connection, the following must be underlined: the Stoics and Philo admitted a coherent line of history as the best way of overcoming chaos (both social and personal) by means of cultural creation and 'writing space'.[6]

In this light, scholarly examination of chaos appears to have indubitable importance for understanding Moses' understanding of Armenian history. The last chapter of his work (*Hist*, III, 68) is devoted to just this subject: "Lament over the removal of the Armenian throne from the Arsacid family and the archbishopric from the family of Saint Gregory". It belongs to the genre of so called historical laments well known in Armenia for centuries. It combined the features of the traditional Armenian funeral weeping, biblical lament, and Greek threnody and tragedy.[7]

Scholars usually consider the Lament from a biblical point of view, focusing attention on the (explicit and implicit) quotations from the Bible and the works of the Fathers: Jeremiah, Isaiah, Daniel, Ezekiel, Proverb, Laments, Athanasius, Gregory Nazianzus, etc.[8] In this, they have reached some impressive results. As to the Greek layer, it escaped their attention whereas (or so I believe) it is connected with the more profound meanings and structures of the text. For this reason, I am going to discuss the Lament as a narration not about amorphous confusion but about destruction with explicit elements and (even)

---

6 Rich (1963); Stepanjan (1991), pp. 42–45.
7 Xač'atryan (1969), pp. 34–36.
8 Xalatjanc (1903), pp. 140–143; Akinean (1930), pp. 159–165.

structures. They give the best opportunity of overpowering chaos—this is the basic idea of my interpretation of the Lament.

3. The historical background of the Lament, as has been indicated above, is the fall of the Armenian Arsacids and loss of state independence of Great Armenia in 428. Moses regards this event in strict connection with a universal collapse involving all the levels of being: cosmos, social community and man.

Cosmic collapse, in the words of Moses, caused confusion of the main dimensions of being: number, time and rhythm. Due to that, the balance of primordial substances (fire, air, water and earth) has come to be upset. They changed their nature (տարերց փոփոխել զբնութիւնս իւրեանց, *Hist*, 364.22) waging war against each other. It broke down the general cosmic order. To depict the situation Moses uses (probably from memory) the well-known fragment from Philo with perceptible deviations.

Philo shared Plato's concept of periodical catastrophes taking place at the end of every cosmic aeon. They were believed to happen because of the moral erosion of mankind: "it is not the deity we should charge with the fault, but humanity, who have not ordered their lives aright" (Plat., *Epin*, 979b). Like Plato, he also connected the catastrophe with irregularities of the seasons: "[…] either wintry summers (θέρους χειμαίνοντος), or scorching winters (χειμῶνος φλέγοντος), or springs like autumn (ἔαρος μετοπωρίζοντος), or *autumns like springs* (μετοπῶρου ἐαρίζοντος)" (Philo, *Opif*, 58).

The text of Moses reads: "Spring has become dry (գարուն երաշտացեալ), summer rainy (ամառն անձրևայոյզ), autumn like winter (աշուն ձմեռնացեալ), and winter has become very icy, tempestuous and prolonged (ձմեռն սաստկասառոյց, մրրկալից, յերկարացեալ)" (*Hist*, 364.21–365.2). Due to this,

> the winds bring snowstorms, burning heat, and pestilence. The clouds bring thunder and hail; the rains are unseasonable and useless; the air is very cold and causes frost, the rising of water is useless […]. The earth is barren of fruit, and living creatures do not increase, but there are earthquakes and shakings.[9]

[9] Հողմք բքարարք, խորշակաբերք, ախտահաւաքք. ամպք հրընկէցք, կարկտածուք. անձրևք անժամանակք և անպիտանք. […] երկրի՝ անբերութիւնք պտղոց և անաճելութիւնք կենդանեաց, այլ և սասանմունք և դղրդմունք: (*Hist*, 365.2–6).

In a word, the world has turned into a wilderness.

Chaos of community and men are interwoven very strictly. Moses depicts that in two ways, on the one hand, using common definitions, on the other hand, analyzing concrete situations and values in their ultimate inversion.

Defining the situation in Armenia he records that tumults (խռովութիւնք) have arisen on every side breaking down social links and national unanimity (միաբանութիւն Հայոց). Because of that,

> friends are betrayed and enemies strengthened. Faith is sold for this vain life […]. There is exile abroad for the nobility and innumerable outrages against the common people. Cities are captured and fortresses destroyed: towns are ruined and buildings burned (*Hist*, 365.11–12).

Following the anthropomorphic method Moses points out three anti-orders in the chaotic Armenian society. By his idea, they incorporate anti-values of the rational, psychic and corporeal principles. In other words, Armenian society is judged to be a sick organism whose disease has reached the height.

Greek medicine defined it as "weakness" (ἀρρωστία) or "vice" (κακία) the main features of which was the loss of the harmonic balance and order (the mean) and the prevalence of the extremes of the organism.[10] The latter was held to be connected with "deficiency and excess" (ἔλλειψις καὶ ὑπερβολή), of the same qualities (Arist., *EN*, 1108b 10–35).

Coming from this standpoint, Moses defines three antiorders in Armenian society.

The first anti-order manifests the *anti-intellect*. It comprises teachers, monks, clergy and students who (instead of reason) are under the control of material desires.

Teachers (վարդապետք): their image is composed of two opposite components, deficiency of reason and the senses on the one hand, and excess of affections and material desires on the other. In view of that, they are seen to be "ignorant and presumptuous" (տխմարք և ինքնահաճք) for they "have taken honour by themselves and not by God, elected by money and not by the Spirit (անձամբ առեալ պատիւ և ոչ յԱստուծոյ կոչեցեալ)" (*Hist*, 364.14–15).

[10] Foucault (1984), pp. 63–64.

Monks (կրօնաւորք): in their image, an opposition of negative extremes is made up of the basic affections. In view of deficiency in psychic values, they are "hypocritical" (կեղծաւորք) and "vainglorious" (սնափառք). Owing to excess of the same values, they are "selfish" (անձնացոյցք) and "lovers of honour rather than of God" (պատուասէրք քան թէ աստուածասէրք, *Hist*, 364.3–4).

Clergy (վիճակաւորք): based on deficiency and excess of true values their negative image looks like this. The deficiency concerns the rational features: they are "lazy" (ծոյլք), "haters of learning and instructive words" (ատեցողք արուեստից և վարդապետական բանից). Because of that they have reached the ultimate edge of degradation and have turned into "lovers of commerce and comedy" (սիրողք վաճառաց և կատակերգութեանց, *Hist*, 364.5–7).[11]

Students (աշակերտք): deficiency and excess concern exclusively their intellectual activity. And their image is evolved in opposition to that of their teachers. Instead of collaboration (which is appropriate to their rank), they are ardent in desire to overcome each other. Students are "lazy to study and eager to teach" (հեղգք առ ուսումն և փոյթք առ ի վարդապետել), moreover, they are "theologians before they have any comprehension" (նախ քան զտեսութիւնն՝ աստուածաբանք, *Hist*, 364.8–9). As to teachers, they are turned into "wolves tearing their own flock" (գայլք եղեալ՝ զիւրեանց հօտս գիշատելով, *Hist*, 364.1–2).

The second anti-order is correlated by Moses with the senses and affections of the human soul. Warriors, princes, judges and kings represent it.

Warriors (զօրականք): incorporate the base appetites and affections as deficiency and excess of virility. In this regard, they are, on the one hand, "false boasters, lovers of ease, haters of weapons" (սնապարծք, պղերգք, հեշտասէրք, զինատեացք), on the other hand, "breakers of law, intemperate looters" (անիրաւք [v.l.], անժուժկալք, կողոպտիչք). With these low qualities, they are "in kinship with brigands" (համաքարոյք աւազակաց, *Hist*, 364.12–14).

Princes (իշխանք): incorporate the vicious senses of the soul linked with deficiency and excess. Because of deficiency, they are "rapacious,

[11] This negative attitude to performances Christianity adopted from Oriental (especially Jewish) beliefs. Philo, it seems, reflected that attitude: "Those whom spectacles and musical performances have made their slaves, allowing ears and eyes to wander about unbridled" (Philo, *Agric*, 35).

avaricious and greedy” (կծլիք, կծծիք, ժլատք, ագահք). As to excess, it has made them “grasping plunderers, despoilers of the land, lovers of pollution” (յափշտակողք, աշխարհաւերք, աղտեղասէրք). Using the well-known formula of Isaiah, Moses completes the portrait of wicked princes: “rebellious, companions of thieves” (ապստամբք, գողակիցք գողոց, *Hist*, 364.15–16, cf. Is., I:23).

Judges (դատաւորք): their image is drawn from deficiency and excess of moral values of the soul. They are, on the one hand, “inhuman and false” (տմարդիք, սուտք), on the other hand, “deceitful and venal” (խաբողք, կաշառառուք, *Hist*, 364.18). Their ‘activity’ results in the breakdown of justice (անընտրողք իրաւանաց)—an expression patterned on the Greek ἀδικία—and marking chaos on all levels of social (and cosmic) life.

Kings (թագաւորք): negative symmetry of deficiency and excess of moral values is more than obvious in the last representatives of the Arsacids. And they are portrayed as either weak and childish persons (*Hist*, 362.14) or “cruel and evildoers” (խիստք և չարաչարք) “who impose heavy and onerous burdens and give intolerable commands” (*Hist*, 365.9).[12] Under their power, the Armenians have turned into a mob the main characteristics of which are the same childishness and cruelty.

The third anti-order is represented by the “laity” (ժողովրդականք) which incorporates the *corporeal principle* of the wicked soul. Extreme egoism and laziness swings the mob between two poles of evil marking deficiency and excess of basic affections. The members of this social class are, on the one hand, “burners, loafers, topers” (այրեցողք [v.l.] անվաստակք, վնասակարք) and “arrogant, insubordinate, blusterers” (վէսք, ստահակք, վնասակարք), on the other hand. Because of that, they have given up their basic social duty of producing material goods. What is more, “they have abandoned their patrimonies” (փախչողք ի ժառանգութենէ, *Hist*, 364.10–11).

Summing up his account of cosmic and social disaster, Moses formulates its main consequences as “famines without end, and every kind of illness, and death” (սովք անբաւք և հիւանդութիւնք և մահք բազմօրինակք, *Hist*, 365.16–366.1).

---

[12] Բեռինս բառնալով ծանունս և դժուարակիրս, հրամանս տալով անտանելիս (*Hist*, 365.9–10).

4. However, Moses does not see his problem only in the description of chaos. He looks for real ways of overcoming it. He starts from the idea that the cause of universal disaster must be linked with the wickedness of human beings under material desires. In this, the biblical and the pagan traditions were unanimous. Nevertheless, each of them proposed a special way of coping with chaos. While the biblical approach connected it with the repentance of men (the Israelites) and with God's benevolence, the pagan approach emphasized the importance of the intentions of men to recreate themselves by means of culture and education.[13]

Education was believed to gather together knowledge gained "through teaching" (ἐκ διδασκαλίας), "nature" (ἐκ φύσεως), and "practice" (ἐξ ἀσκήσεως). Philo compared that with a spiritual journey or "migration" (ἡ μετανάστασις). The so-called "hoper" (ὁ ἐλπίζων) undertook this journey in search of the true God. Usually, men of this kind started out from the point where "they glorified visible existence leaving out of consideration the intelligible and invisible" (Philo, *Abr*, 65). In view of that, considering

> the sun, moon and other planets and fixed stars, and the change of their yearly seasons and the interdependence of phenomena in heaven and on the earth, they concluded that the world itself was God, thus profanely likening the created to the Creator (*ibid.*).

At the end of his journey, the hoper "turned his gaze upon the intelligible order which is superior to the visible and upon Him who is maker and ruler of both alike". Owing to this, he became "perfect" (τέλειος), or "God's friend" (ὁ θεόφιλος) (Philo, *Abr*, 89). Only people of this kind were believed to be teachers or good herdsmen to bring together the scattered groups of their flocks in peace and security (Philo, *Agric*, 32).

Moses Khorenatsi has followed these ideas (which come from Plato) in composing his story about his 'educational journey' to Alexandria (*Hist*, III, 62). However, it seems probable that his immediate model is the Neoplatonist concept of *anabasis* in which the idea of a spiritual journey was particularly well elaborated.[14]

The chapter under consideration is constructed on the basis of some fundamental oppositions. The more obvious of them involves two op-

---

[13] Jaeger (1947), pp. 61–62.
[14] Sweeney (1961), pp. 506–516; Mortley (1975).

posite social units: Armenia and Egypt. Whereas the first is the pole of social disaster, the second represents the pole of utopia. Moses has depicted Egypt using the well-known records of Philo and Ps.-Callisthenes. According to him, it was an ideal living space determined by the absence of the extremes of nature (յանչափից հրաժարեալ, *Hist*, 344.10): cold and heat, dryness and moisture, floods and drought. This symmetry causes a smooth climate, which in its turn brings to pass great fertility of the land providing the population with all kinds of commodities: "the country set in a most beautiful part of the world filled with all kinds of fruit, and furnished with a natural wall by the Nile" (ի գեղեցկումն մասին երկրի զդիրն ունելով, ամենազան պտղովք առլցեալ, և անձեռագործ պարսպեալ Նեղոսիւ, *Hist*, 344.11–12). As to Alexandria, it represents the harmonious synthesis of the biblical and Greek spiritual traditions. This "great and commodious city", on the one hand, "celebrates the feast of the Epiphany of the Lord, the praising of the victorious martyrs", on the other hand, it studies "the power of various sciences from the new Plato". In a word, Alexandria is the centre of the golden mean giving birth to intellectualized Christianity.[15]

Nevertheless, the contrast between Armenia and Egypt is not absolute, as it seems at first glance. Amidst the fall and disaster, there are devoted men who are concerned, despite the overpowering chaos, to promote education and thereby create a national identity for the Armenians. These men are St. Mesrop and Sahak Partev.

In Armenia, education continued the classical pattern of ἐγκύκλιος παιδεία. However, in Moses' time, it seems right to speak only about its first stage—preparatory courses required for entry to higher school. It provided the students with an extension of general education focused on grammar, dialectic and rhetoric. It seems probable that they continued the curriculum set up by St. Mesrop and Sahak. Only in that way can the following phrase of Moses be interpreted: "For they gave me [spiritual] birth and fed me with their teaching, sending me [after that] to grow up among others" (քանզի ծնան զիս իւրեանց վարդապետութեամբն և սնուցին, առ այլս առաքելով աճեցուցանել, *Hist*, 361.1–3). "Now, who will respect our instruction, who will rejoice at the progress of his pupil, who will express the

[15] Generation of utopian theories was regarded as one of specific features of societies enduring disaster and chaos. See Mumford (1923), pp. 21–24.

delight of a father, in part exceeded by his son?” (Ո՞վ այսուհետև զմերս յարգեսցէ զուսումն, ո՞վ ուրախասցի ընդ առաջադիմութիւն աշակերտիս. ո՞վ զհայրականն բարբառեսցի զուարճութիւն, մասամբ ինչ յաղթահարեալ, *Hist*, 362.1–3). In a word, teachers in Armenia lacked “the whole of the education in schooling” (ἡ σύμπασα τῆς ἐγκυκλίου παιδείας μουσική, cf. Philo, *Agric*, 18). However, they did their best to pave the way for their pupils to overcome this lack and reach the height of instruction and knowledge of the time.

This was aimed at combining the inner (Christian) and outer (pagan) traditions. Presumably, it must be identified with the so called *trivium curriculum*, which usually was thought to be completed by natural theology.[16] Moses knows a few people who represent this system perfectly. He portrays at least two of them clearly. One was Epiphanius, a very learned man, “who had later gone away taking the learned books from the archive of Edessa, and had been converted to Christianity” (*Hist*, III, 53). The other was the Alexandrian teacher (of the Catechetical school), the new Plato, of whom Moses “was not found an unworthy pupil”, and under whose leadership he “became accomplished in learning” (*Hist*, III, 62).

Therefore, the instruction of the Armenian pupils was planned as an educational journey bridging the two levels: the primary and secondary. It embodied the movement of the mind from visible things to invisible ideas and concepts.

The Greek attitude identified them with the two levels of the cosmos. It came from the concept of an isomorphism between cosmos, polis and (philosophical) school. They all were thought to consist of similar corporeal, psychic and intellectual components. Human beings were thought of as ‘miniature heavens’ (microcosms).[17]

Following Pythagoras and (especially) Plato, Philo distinguished two spheres of heaven, the ‘outermost’ and the ‘inner’. The outermost resembled a vault of immobile stars “never leaving the post which the Father has appointed them in the universe”. The inner represented “the zones of regular proportion and fitted each planet to one of them”. As

---

[16] Encyclopaedic learning—*artes liberales* (ἐλευθερίαι ἐπιστῆμαι)—is believed to start with Varro (1st century B.C.), and to continue with Celsus and Pliny the Elder (2nd century). In the 5th century, Martianus Capella and Boethius developed it further. As a curriculum consisting of seven liberal arts, it was introduced into monastery training in the 6th century. See Enk (1992).

[17] Pennenberg (1977), pp. 13–21.

to the sun, it is "a packed mass of flame, which is the swiftest of all existing things and whirls round the whole universe in a single day" (Philo, *Cher*, 23, 26).

Undoubtedly, Moses follows this concept of isomorphism when he begins his account of his (and his friends') journey with a description of the harmonious heavens:

> Those who pursue science and are skilled in astronomical studies say that the stars receive their light from the moon, and the moon shines from the sun's [light] from the eternal heaven. Thus, the ether pours its rays into both zones, and each zone shines through the sun according to its order, revolution and time. In such fashion so too did we, reflecting the grace that continually flows from the intelligible rays of the spiritual fathers (Օրինակ իմն, այսպէս և մեք յաւետախաղաց շնորհիւ ցոլացեալ յիմանալի ճառագայթից հոգևոր հարցն, *Hist*, 344.4–5).

It was believed in the philosophical schools that the intelligible rays flowing out from the spiritual father (emanation) penetrated into the souls of the pupils causing the contrary movement (*anabasis*)—ascent—of the pupils to the father. This brought their fulfilment. And the concept of *anabasis*, as I have already said, was most fully elaborated in Neoplatonist theory. It seems probable that Moses follows the Neoplatonists when he divides his educational journey into four successive phases.

Each phase was correlated with a level of cosmic being: Body, Common Soul, Intelligible Soul, and Intellect.

The first (lowest) phase, Body, consisted of individual souls "who completely belong to their bodies and take care only of them" (Plot., *Enn*, IV, 3, 4, 36–37). Material pleasures and desires prevailed in them absolutely. Among them there are persons who live a contemplative life aimed at so-called political virtues: good sense, discretion, justice, courage, etc. They are defined as *good citizens* (οἱ ἀστεῖοι). However, their feelings and thoughts are not about heavenly truths too. Therefore, they are "like the heavy sort of birds who have taken much from the earth and are weighed down by it so are unable to fly high although nature has given them wings" (Plot., *Enn*, V, 9, 10).

This phase might be correlated with the primary schooling of Moses and other pupils under St. Mesrop and Sahak while all Armenia was in the darkness of ignorance and barbarity.

The second phase of *anabasis*, according to Neoplatonist thought, was focused on the separation of the individual soul from the body and its joining the so-called "Common Soul" (ἡ ψυχὴ κοινή). It

reflected the global entity of the material world through great diversity of its singular forms. By means of the purgative virtues, the individual soul contemplated the whole of the visible heaven “realizing its otherness from matter” (Plot., *Enn*, I, 10, 10).

The second stage of the educational journey of Moses seems to correspond to this phase of *anabasis*. Circling through the southern regions of Armenia, they reached the city of Edessa “sailing over the deeps of the archive” (թեթևակի ընդ խորս դիւանին նաւեալ, *Hist*, 344.6). Presumably, in this way, they completed the rhetorical curriculum and came to the border of ‘the inner learning’.

The third phase of *anabasis* aimed at attaining “the Intelligible Soul” (ἡ ψυχὴ νοητή), which was held to be a bridge between the material and the intelligible. The “theoretical virtues” (αἱ θεωρητικαί) help the individual soul to avoid material passions and “to hasten to the Good”. Such a person was known as “the Studious” (ὁ σπουδαῖος), who observed “the eternal truth and the archetypes”.

The third stage of the journey of Moses is to be correspondingly compared with this phase of *anabasis*: “we went on to worship the holy places and remained for a while studying in Palestine” (ի սուրբ տեղիսն երկրպագել, և մնալ վայրվեան ի Պաղեստինացւոց հրահանգս *Hist,* 344.7–8). Theology was the central point of this learning based on the deeds, passion, and resurrection of Christ.

The fourth phase was designed to bring the individual soul to the height of human possibility. As a result, the “Absolute Man” (ὁ αὐτάνθρωπος) came into being. He had already reached to the realm of cosmic Intellect. They make up the group of godlike men who “by their greater power and sharpness of their eyes as if by special keen-sightedness see the glory above the clouds and the mist of the lower world and remain there, overlooking all things here below, delighting in the true region which is their own, like a man who has come home after long wandering to his own well-ordered country” (Plot., *Enn*, V, 9, 1, 15–20).

In this regard, the archetypal Beauty, Goodness and Truth became his individual features. It gave him the chance “by the Intellect to behold the [absolute] One” and to turn into “God’s image” (τὸ θεοῦ ἴνδαλμα). This ultimate purpose, according to Neoplatonist thought, was achievable only through philosophical experience.

The fourth stage of Moses’ educational journey has nearly the same significance. It takes place in Egypt, the utopian social pole, in the (catechetical) school, under the leadership of the new Plato who had

summed up the knowledge of his time, both 'outer' and 'inner'. His learning encompassed "the power of various sciences" (զզօրութիւնս պէսպէս իմաստից, *Hist*, 346.2), and brought his pupils to *fulfilment*.[18]

The Aristotelian concept of *entelechy* is traceable in this attitude. This examined every form of being from the point of view of its real *end* (τὸ τέλος) to be reached during its fulfilment (Arist., *Metaph*, 1047a 30). Only in this way, could anything come to accord with its name (idea). The same was believed to be true for human beings as well (Arist., *An*, 414a 16).

Apparently, it concerned Moses Khorenatsi too. His phrase that, in completing his education in Alexandria, "*he became himself*" (ինքնացայ, *Hist*, 346.4), seems to be based on this concept. This makes it reasonable to suppose that the young adept came to the ideal image of Moses, the biblical patriarch, who under God's guidance brought his people out of the wilderness. The following fact is worth noting: Philo too found the ideal of the philosopher and teacher in Moses. Moreover, he identified him with Socrates and (sometimes) Plato on the basis of his general concept of the unity of the biblical and the Greek spiritual traditions (Philo, *Mos*, I, 24).

In other words, the images of the new Plato and of Moses could be considered as the real signs of the fulfilment of young Moses Khorenatsi. They reflected the idea and purpose of his later scholarly activity to model the new identity of the Armenians in writing space.

5. The important portion of the educational journey of Moses and the other pupils was their return from the realm of Intellect to their homeland and their primary teachers. It could be identified with the Neoplatonist *emanation*—the energetic outflow from the Absolute One aimed at the fertilization of material (female) chaos with intelligible seeds. And the pupils were expected to do the same in Armenia. They hoped "to dance at marriages, being bold and nimble of foot, and to sing wedding songs" (*Hist*, 361.5–7). However, the teachers had already gone: "I did not arrive in time to see them here, to close their eyes, or hear their last words and blessing" (*Hist*, 368.8–9). In this respect, Moses comes back again to the ideal of 'teacher-pupil' relations proper to the circle of St. Mesrop and Sahak. It was in strict contrast to the social chaos of the time, when (as was stressed above)

[18] Širinyan (1998), pp. 22–23.

teachers "had been turned into wolves tearing their flocks" (գայլք եղեալ՝ զիւրեանց հօտս զիշատելով, *Hist*, 364.1–2), and pupils into "theologians before their examinations" (նախ քան զտեսութիւնն աստուածաբանք, *Hist*, 364.9).

St. Mesrop believed that chaos would be first overcome by scholarly efforts.[19] And it seems logical to find an immediate connection between this standpoint and the first sentence of the Bible translated into Armenian under his guidance: "To know wisdom and instruction; to perceive the words of understanding" (*Prov*, 2).

This enlarged the image of the ideal teacher. Common sense saw his main function in the leading of sufferers to peaceful havens (εἰς λιμένας) (Philo, *Abr*, 47]. Plainly, Moses Khorenatsi held this as the main purpose of his life. His scholarly experience could be also formulated in terms of this fundamental idea.

During all his scholarly activity, he prepared himself for his main work: his *History of the Armenians* aimed to set up a continuous (and interpretative) line of Armenian history from its origins to his own chaotic time. That was possible only by way of interweaving separate historical data and fragments into a synthetic whole. This was imagined as a sphere where the role of accident might be reduced to a minimum. Structures and rhythms would be emphasized in it.

The problem could be resolved in two ways: on the one hand, by overpowering the chaotic extremes and working out means (archetypes) of human characters, deeds and ideas, and on the other hand, by establishing the story (ὁ μῦθος) of Armenian history.

In both cases, the Aristotelian concept of the relation between poetry and history was influential: "Poetry is something more philosophical and important than history, since its statements are by nature universal, whereas those of history are particular". Therefore, "the poet's function is to describe, not the thing that has happened, but a kind of thing that might happen, i.e. which is possible as being probable and necessary" (Arist., *Poet*, 1451b 1–5).[20]

However, in the Hellenistic period, these approaches came to be interwoven, and history was considered as a "play" (τὸ θέαμα) with its "beginning" (ἡ ἀρχή), "middle" (τὸ μέσον) and "end" (τὸ τέλος). At the

---

[19] Armstrong (1937).
[20] Bolter (1991), p. 85.

same time, they realized that, despite being a drama, *history had to deal not with one action* but with many actions and persons united in historical periods (Arist., *Poet*, 1459a 20).[21] Among the pioneers of this understanding was the eminent historian Polybius (2nd century B.C.), who traced in the 'local histories' of the Mediterranean area the 'story of world history' under Rome's leadership (Polyb., *Hist*, VI, 12, 8, 15).[22]

This understanding of history was adopted in Armenia too. The clearest evidence, it seems, comes from Eghishe, a historian who intended to tell the story of the war (rebellion) of the Armenians against Iran in 450–451: "I have recorded and set down in complete detail *the beginning*, and *middle*, and *end*" (եդեալ ծայրալիր պատարմամբ զսկիզբն և զմիջոցն և զկատարումն). The author believed that it would give him (and his readers) an opportunity "*to read* it without interruption and *learn* of the courage of the brave and the baseness of the cowards", and to comprehend "the heavenly providence" (Ełišē, 4.4–5).

This is a reason to consider Moses' *History* in the same light. To comprehend the problems of modernity he felt it necessary to "harmonize" (շարակարգել) the perspective of the Armenian past, dividing it into three general periods: "Genealogy of Greater Armenia", "The Intermediate Period in the History of Our Ancestors", "The Conclusion [of the History] of Our Fatherland". With the Lament, they made up the story of his *History* patterned on the same Neoplatonist model of *anabasis*. And each period could be identified with one level of the latter: the Genealogy with the Common Soul (aimed at corporeal beauty), the Intermediary Period with the Intelligible Soul (aimed at psychic beauty), and the Conclusion with the Intellect (aimed at Christian values).

In this way, a new research perspective emerges: Armenian history is construed by Moses Khorenatsi as an intelligible journey from social chaos up to rationally constructed archetypes of the country (mountains, valleys, rivers, plants, animals, weather), of human beings (men, women, children, families), of social orders (teachers, monks, the clergy, students, the laity, solders, princes, judges, kings), of the state

[21] Butcher (1903^2), pp. 41–49.
[22] Walbank (1972), pp. 67–71.

(villages, cities, army, court) and of the cosmos (harmony, beauty, peace, prosperity).

Moses constructed them throughout his narration on the basis of the Aristotelian concept of the Mean. It meant harmonization of the extremes of chaos in order to set down the principles of the new Armenian identity. The author believed that writing space—national school and scholarship—could effectively influence historical reality.[23]

However, that is a theme of another investigation to be devoted to the concrete content of the *History of the Armenians* by Moses Khorenatsi.

[23] Beledian (1992), pp. 116–119.

BIBLIOGRAPHIE ET LISTE DES ABRÉVIATIONS

La présente bibliographie ne prétend pas être exhaustive, mais se limite aux œuvres qui sont citées dans les articles réunis dans ce volume. Dans la première partie, sont indiquées les sources primaires (dans l'ordre, grecques, arméniennes, syriaques, arabes et persanes) et dans la deuxième, les références à la littérature secondaire. On trouvera une bibliographie complète (jusqu'à 1986) sur David dans la tradition arménienne dans Sanjian (1986), p. 119–146 ; voir aussi Thomson (1995) et Thomson (2007a).

Sigla

AṙjB	Առձեռն բառարան հայկազնեան լեզուի (Dictionnaire portatif de la langue arménienne), Venise 1846 (réimpr. Antelias 1988).
CAG	*Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berlin 1881–1909.
CPF	*Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, vol. 3: *Commentari*, éd. G. Bastianini *et al.*, Florence 1995.
CSCO	*Corpus Christianorum Scriptorum Orientalium.*
DPhA	*Dictionnaire des Philosophes Antiques*, sous la direction de R. Goulet, 5 volumes parus, Paris 1989–2005 (vol. 1–4 et Supplément).
NBHL	Awetik'ean, G. – Surmēlean, X. – Awgerean, M., Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի (Nouveau dictionnaire de la langue arménienne), 2 vol., Venise 1836–1837 (réimpr. Erevan 1979–1981).
REArm	*Revue des Études Arméniennes.*
TGF	*Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vol. 3, éd. S. Radt, Gottingue 1985.

I. *Littérature primaire*

a) *Sources grecques*

Alex. Aphr. = Alexandre d'Aphrodise

in APr = Alexandri *In Aristotelis Analyticorum Priorum Librum I Commentarium*, éd. M. Wallies (*CAG* II, 1), Berlin 1883.

Traduction anglaise: *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle Prior Analytics 1.1–7.* Translated by J. Barnes – S. Bobzien – K. Flannery – K. Ierodiakonou, Londres 1991 (suite: *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle Prior Analytics 1.8–13.* Translated by I. Mueller – J. Gould, Londres 1999 ; *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle Prior Analytics 1.14–22*. Translated by I. Mueller – J. Gould, Londres 1999 ; *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle Prior Analytics 1.23–31*. Translated by I. Mueller, Londres 2006 ; *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle Prior Analytics 1.32–46*. Translated by I. Mueller, Londres 2006).

Ammon. = Ammonius

in APr = Ammonii *In Aristotelis Analyticorum Priorum Librum I Commentarium*, éd. M. Wallies (*CAG* IV, 6), Berlin 1899.

in Cat = Ammonius, *In Aristotelis Categorias Commentarius*, éd. A. Busse (*CAG* IV, 4), Berlin 1895.

in Isag = Ammonius, *In Porphyrii Isagogen sive V voces*, éd. A. Busse (*CAG* IV, 3), Berlin 1891.

Anon. = Anonyme

Prol = *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*. Introduction, Text, Translation and Indices by L.G. Westerink, Amsterdam 1962.

Traduction française: *Prolégomènes à la philosophie de Platon*. Texte établi par L.G. Westerink et traduit par J. Trouillard (avec la collaboration de A.-Ph. Segonds), Paris 1990.

Anon. Byz. = Anonyme Byzantin

in EN = Eustratii et Michaelis et Anonyma *In Ethica Nicomachea Commentaria*, éd. G. Heylbut (*CAG* XX), Berlin 1892.

Arat. = Aratos

Phaenom = Aratus, *Phaenomena*, edited with an introduction, translation and commentary by D. Kidd (Cambridge Classical Texts and Commentaries 34), Cambridge 1997.

Arist. = Aristote

An = Aristote, *De l'âme*. Texte établi par A. Jannone, traduction et notes de E. Barbotin, Paris 1995 (1re édition: Paris 1966).

APost = Aristotelis *Analytica Priora et Posteriora*, éd. W.D. Ross – L. Minio-Paluello, Oxford 1964, p. 114–183.

Traduction anglaise: *Aristotle, Posterior Analytics*, Translated with a Commentary by J. Barnes, Oxford 1994[2] (1re édition: 1975).

APr = Aristotelis *Analytica Priora et Posteriora*, éd. W.D. Ross – L. Minio-Paluello, Oxford 1964, p. 3–113.

Cael = Aristote, *Du Ciel*. Texte établi et traduit par P. Moraux, Paris 1965.

Cat = *Categoriae et Liber de Interpretatione*, éd. L. Minio-Paluello, Oxford 1949, p. 3–45; voir aussi Aristote, *[Catégories]*. Texte établi et traduit par R. Bodéüs, Paris 2001.

EN = Aristotelis *Ethica Nicomachea*, éd. I. Bywater, Oxford 1894.

Metaph = Aristotelis *Metaphysica*, éd. W. Jaeger, Oxford 1957.

Meteor = Aristote, *Météorologiques*. Texte établi et traduit par P. Louis, 2 vol., Paris 1982.

Phys = Aristotelis *Physica*, éd. W.D. Ross, Oxford 1950; voir aussi *Aristotle's Physics*. A Revised Text with Introduction and Commentary by W.D. Ross, Oxford 1936.

Poet = Aristotelis *De Arte Poetica Liber*, éd. R. Kassel, Oxford 1965.

ps.-Aristote

Mund = *Il trattato Sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele*. Monografia introduttiva, testo greco con traduzione a fronte, commentario, bibliografia ragionata e indici di G. Reale – A.P. Bos (Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi 42), Milan 1995 (1re édition: Naples 1974).

Damasc. = Damascène (Jean)

Dial = *Institutio Elementaris. Capita philosophica (Dialectica)*, in *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, éd. B. Kotter (Patristische Texte und Studien 7), Berlin 1969, pp. 27–146.

Traduction russe: Иоанн Дамаскин Диалектика, in Антология Мировой философии, vol. I/2, Moscou 1969.

Dav. = David

in Isag = Davidis *Prolegomena et in Porphyrii Isagogen Commentarium*, éd. A. Busse (*CAG* XVIII, 2), Berlin 1904, p. 80–219.

Prol = Davidis *Prolegomena et in Porphyrii Isagogen Commentarium*, éd. A. Busse (*CAG* XVIII, 2), Berlin 1904, p. 1–79.

Dav. (Elias) = David (Elias)
in Cat = Eliae (olim Davidis) *In Aristotelis Categorias Commentarium*, éd. A. Busse (*CAG* XVIII, 1), Berlin 1900, pp. 105–255.

Elias
in APr = L.G. Westerink, «Elias on the Prior Analytics», *Mnemosyne* 14 (1961), p. 126–139 (réimpr. dans *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature.* Collected Papers by L.G. Westerink, Amsterdam 1980, p. 59–72).
in Cat: voir David (Elias)
in Isag = Eliae *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias Commentaria*, éd. A. Busse (*CAG* XVIII, 1), Berlin 1900, p. 35–104.
Prol = Eliae *Prolegomena Philosophiae*, éd. A. Busse (*CAG* XVIII, 1), Berlin 1900, p. 1–34.

Ps.-Elias
in Isag = Pseudo-Elias (Pseudo-David), *Lectures on Porphyry's Isagoge*. Introduction, Text and Indices by L.G. Westerink, Amsterdam 1967.
Traduction française: *Une initiation à la Philosophie de l'Antiquité tardive. Les leçons du Pseudo-Elias*, par P. Mueller-Jourdan (Vestigia 34), Fribourg 2007.

Eustrat. = Eustrate
in EN = Eustratii et Michaelis et Anonyma *In Ethica Nicomachea Commentaria*, éd. G. Heylbut (*CAG* XX), Berlin 1892.

Gal. = Galien
in Hipp fract = *Hippocratis de Fracturis Liber et Galeni in eum Commentarius* III, in *Claudii Galeni Opera Omnia*, éd. C.G. Kühn, vol. XVIIIB, Leipzig 1821 (réimpr. Hildesheim – Zurich – New York 1997), p. 532–628.

Heliod. Prus. = Heliodore de Pruse
in EN = Heliodori *In Ethica Nicomachea Paraphrasis*, éd. G. Heylbut (*CAG* XIX, 2), Berlin 1889.

Olymp. = Olympiodore
in Alcibiad = Olympiodorus, *Commentary on the First Alcibiades of Plato*. Critical Text and Indices by L.G. Westerink, Amsterdam 1956.
in Cat = Olympiodori *Prolegomena et in Categorias Commentarium*, éd. A. Busse (*CAG* XII, 1), Berlin 1902, p. 1–25.
in Gorg = Olympiodorus, *In Platonis Gorgiam*, éd. L.G. Westerink, Leipzig 1970.
in Meteor = Olympiodori *In Aristotelis Meteora Commentaria*, éd. G. Stüve (*CAG* XII, 2), Berlin 1900.
Prol = Olympiodori *Prolegomena et in Categorias Commentarium*, éd. A. Busse (*CAG* XII, 1), Berlin 1902, p. 26–148.

Philo = Philon d'Alexandrie
Abr = *De Abrahamo*, éd. J. Gorez (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 20), Paris 1966.
Agric = *De Agricultura*, éd. J. Pouilloux (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 9), Paris 1961.
Cher = *De Cherubim*, éd. J. Gorez (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 3), Paris 1963.
Mos = *De Vita Mosis I–II*, éd. R. Arnaldez – C. Mondésert – J. Pouilloux – P. Savinel (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 22), Paris 1967.
Opif = *De Opificio Mundi*, éd. R. Arnaldez (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 1), Paris 1973.

Prov = *De Providentia I et II*, éd. M. Hadas-Lebel (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 35), Paris 1973.

Voir aussi: Philonis Alexandrini *Opera quae supersunt*, éd. L. Cohn – P. Wendland, 7 vol., Berlin 1896–1930 (réimpr. Berlin – New York 1962).

Philop. = Philopon (Jean)

contra Arist = traduction anglaise des fragments conservés dans la tradition indirecte grecque et arabe: Philoponus, *Against Aristotle, on the Eternity of the World*, Translated by C. Wildberg, Londres 1987 (indication des témoins grecs et arabes aux p. 179–181).

contra Procl = Ioannes Philoponus, *De Aeternitate mundi contra Proclum*, éd. H. Rabe, Leipzig 1899 (réimpr. Hildesheim 1963).

in APr = Ioannis Philoponi *In Aristotelis Analytica Priora Commentaria*, éd. M. Wallies (*CAG* XIII, 2), Berlin 1905.

in Cat = Philoponi (olim Ammonii) *In Aristotelis Categorias Commentarium*, éd. A. Busse (*CAG* XIII, 1), Berlin 1898.

in Phys = Ioannis Philoponi *In Aristotelis Physicorum libros tres priores Commentaria*; Ioannis Philoponi *In Aristotelis Physicorum libros quinque posteriores Commentaria*, éd. G. Vitelli (*CAG* XVI–XVII), Berlin 1887–1888.

Opif = Johannes Philoponus *De Opificio Mundi*, éd. C. Schölten (Fontes Christiani 23), Fribourg-en-Br. 1997.

Plat. = Platon

Epin = *Epinomis*, dans Platon, *Œuvres complètes*, XII, p. 91–161. Texte établi et traduit par E. des Places, Paris 1956.

Resp = Platonis *Rempublicam*, éd. S.R. Slings, Oxford 2003.

Tim = Platon, *Œuvres complètes*, X: *Timée-Critias*. Texte établi et traduit par A. Rivaud, Paris 1925.

Plot. = Plotin

Enn = Plotini *Opera*, éd. P. Henry – H.-R. Schwyzer, 3 vol., Oxford 1964–1982.

Polyb. = Polybe

Hist = Polybe, *Histoires*, livre VI. Texte établi et traduit par R. Weil avec la collaboration de C. Nicolet, Paris 1977.

Porph. = Porphyre

Isag = Porphyrii *Isagoge et in Aristotelis Categorias Commentarium*, éd. A. Busse (*CAG* IV, 1), Berlin 1887.

Traduction anglaise: *Porphyry, Introduction*. Translated with a Commentary by J. Barnes, Oxford 2003.

Traduction française: *Porphyre, Isagoge*. Texte grec et latin, traduction par A. de Libera et A.-Ph. Segonds. Introduction et notes par A. de Libera, Paris 1998.

Procl. = Proclus

in Alcibiad = Proclus, *Sur le premier Alcibiade de Platon*. Texte établi et traduit par A. Ph. Segonds, 2 vol., Paris 1985–1986.

in Tim = Procli Diadochi *In Platonis Timaeum commentaria*, éd. E. Diehl, 3 vol., Leipzig 1903–1906.

Simpl. = Simplicius

contra Philop = Philoponus, *Corollaries on Place and Void* with Simplicius, *Against Philoponus on the Eternity of the World*. Translated by D. Furley – C. Wildberg, Londres 1991.

in Cat = Simplicii *In Aristotelis Categorias Commentarium*, éd. K. Kalbfleisch (*CAG* VIII), Berlin 1907.
Traduction française: *Simplicius, Commentaire sur les Catégories*. Traduction commentée sous la direction de I. Hadot, 2 vol., Fasc. 1 et 3 (Philosophia Antiqua 50–51), Leyde – New York – Copenhague – Cologne 1990; *Simplicius, Commentaire sur les Catégories d'Aristote: chapitres 2–4*. Traduit par Ph. Hoffmann avec la collaboration de I. Hadot et P. Hadot; commentaire par C. Luna, Fasc. 2 (Anagôgê 1), Paris 2001.
in Ench = Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Epictète*. Texte établi et traduit par I. Hadot, vol. 1, Paris 2003; voir aussi Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*. Introduction et édition critique du texte grec par I. Hadot (Philosophia Antiqua 66), Leyde 1995.

Steph. = Stephanus
in Int = Stephani *In Librum Aristotelis de Interpretatione Commentarium*, éd. M. Hayduck (*CAG* XVIII, 3), Berlin 1885.

Them. = Themistius
in APr = Themistii *Quae fertur in Aristotelis Analyticorum Priorum Librum I Paraphrasis*, éd. M. Wallies (*CAG* XXIII, 3), Berlin 1884.

Théon
Prog = Aelius Théon, *Progymnasmata*. Texte établi et traduit par M. Patillon, avec l'assistance, pour l'arménien, de G. Bolognesi, Paris 1997.

Timée le Sophiste
Timée le Sophiste, *Lexique platonicien*. Texte, traduction et commentaire par M. Bonelli, avec une introduction de J. Barnes (Philosophia Antiqua 108), Leyde 2007.

b) *Sources arméniennes*

Aṙak'el Davrižec'i (de Tabriz)
Hist = Գիրք Պատմութեան, éd. L. Xanlaryan, Erevan 1990.
Traduction française: Arakel, *Livre d'Histoires*, in *Collection d'historiens arméniens*. Traduits par M. Brosset, vol. 1, Saint-Pétersbourg 1874, p. 267–608.

Aṙak'el Siwnec'i

in Prol = Լուծմունք Յաղագս Սահմանացս Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփայի, in Գիրք Սահմանաց սրբոյն Դաւթի անյաղթ փիլիսոփայի Հայոց իմաստասիրի Madras 1797, p. 147–650.

Dav. = David
in APr arm. (1833) = Դաւթի Անյաղթ փիփիսոփայի մեկնութիւն չորեքտասան գլխոց Արիստոտէլի ի Վերլուծականն, in Կորիւն Վարդապետի, Մամբրէ վերծանողի և Դաւթի Անյաղթի Մատենագրութիւնք, Venise, p. 557–598.
in APr arm. (1932^{2}) = Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփայի մեկնութիւն չորեքտասան գլխոց Արիստոտէլի ի Վերլուծականն, in Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփայի մատենագրութիւնք և Թուղթ Գիւտայ կաթողիկոսի առ Դաւիթ, Venise, p. 469–511.
in APr arm. (1967) = Դաւիթ Անյաղթ, Մեկնութիւն ի Վերլուծականն Արիստոտէլի, éd. S.S. Arevšatyan, Erevan.
in APr arm. (1980) = Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփայի մեկնութիւն ի Վերլուծավանն Արիստոտէլի, in Դաւիթ Անյաղթ, Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, éd. S.S. Arevšatyan, Erevan, p. 301–337 (réimpression, sans apparat critique, de *in APr* arm. [1967]).

in Cat arm. (1833) = Ստորոգութիւնք Արիստոտէլի թարգմանեալ և մեկնեալ ի Դաւթէ, in Կորիւն վարդապետի, Մամբրէ Վերծանողի և Դաւթի Անյաղթի Մատենագրութիւնք, Venise, p. 409–458.
in Cat arm. (1911) = Մեկնութիւն Ստորոգութեանցն Արիստոտելի ընծայեալ Էլիասի իմաստասիրի / *Commentarii in Aristotelis Categorias Eliae Commentatori Adscripti Versio Armenica* (Bibliotheca Armeno-Georgica 1), éd. Y. Manandean, Saint-Pétersbourg.
in Cat arm. (1932^{2}) = Ստորոգութիւնք Արիստոտէլի թարգմանեալ և մեկնեալ ի Դաւթէ, in Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփայի մատենագրութիւնք և Թուղթ Գիւտայ կաթողիկոսի առ Դաւիթ, Venise, p. 317–367.
in Cat arm. (1980) = Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփայի, Մեկնութիւն Ստորոգութեանցն Արիստոտէլի, in Դաւիթ Անյաղթ, Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, éd. S.S. Arevšatyan, Erevan, p. 193–300.
in Isag arm. (1793) = Վերծանութիւն Յաղագս Ներածութեան Պորփիւրի, արարեալ ի Դաւթէ Անյաղթ փիլիսոփայէ Ներգինացւոյ, in Գիրք Պորփիւրի որ կոչի Ներածութիւն, յորում պարունակին վերծանութիւնք ամենիմաստ Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփայի և լուծմունք Ներածութեան Սրբոյն Գրիգորի Տաթեւացւոյ, Madras, p. 69–323.
in Isag arm. (1833) = Դաւթի փիլիսոփայի Ներգինացւոյ վերլուծութիւն Ներածութեանն Պորփիւրի, in Կորիւն Վարդապետի, Մամբրէ Վերծանողի և Դաւթի Անյաղթի Մատենագրութիւնք, Venise, p. 251–356.
in Isag arm. (1932^{2}) = Դաւթի փիլիսոփայի Ներգինացւոյ վերլուծութիւն Ներածութեանն Պորփիւրի, in Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփայի մատենագրութիւնք և Թուղթ Գիւտայ կաթողիկոսի առ Դաւիթ, Venise, p. 157–251.
in Isag arm. (1976) = Դաւիթ Անյաղթ, Վերլուծութիւն Ներածութեանն Պորփիւրի, éd. S.S. Arevšatyan, Erevan.
in Isag arm. (1980) = Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփայի վերլուծութիւն Ներածութեանն Պորփիւրի, in Դաւիթ Անյաղթ, Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, éd. S.S. Arevšatyan, Erevan, p. 105–192 (réimpression, sans apparat critique, de *in Isag* arm. [1976]).
Prol arm (1731) = Գիրք սահմանաց Դաւթի անյաղթ փիլիսոփայի և աստուածաբան վարդապետի, Constantinople.
Prol arm (1797) = Գիրք Սահմանաց սրբոյն Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփայի Հայոց իմաստասիրի, Madras, p. 7–144.
Prol arm. (1833) = Նորին Դաւթի Եռամեծի և Անյաղթ փիլիսոփայի ընդ դէմ առարկութեանցն չորից Պիհռոնի իմաստակի և Սահմանք և տրամատութիւնք իմաստասիրութեան, in Կորիւն Վարդապետի, Մամբրէ Վերծանողի և Դաւթի Անյաղթի Մատենագրութիւնք, Venise, p. 120–216.
Prol arm. (1932^{2}) = Նորին Դաւթի Եռամեծի և Անյաղթ փիլիսոփայի ընդ դէմ առարկութեանցն չորից Պիհռոնի իմաստակի և Սահմանք և տրամատութիւնք իմաստասիրութեան, in Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփայի մատենագրութիւնք և Թուղթ Գիւտայ կաթողիկոսի առ Դաւիթ, Venise, p. 26–120.
Prol arm. (1960) = Դաւթի Եռամեծի և Անյաղթ փիլիսոփայի ընդդէմ առարկութեանցն չորից Պիհռոնի իմաստակի Սահմանք և տրամատութիւնք իմաստասիրութեան, éd. S.S. Arevšatyan, Erevan.
Prol arm. (1980) = Դաւթի Եռամեծի և Անյաղթ փիլիսոփայի ընդդէմ առարկութեանցն չորից Պիհռոնի իմաստակի Սահմանք և տրամատութիւնք իմաստասիրութեան, in Դաւիթ անյաղթ, Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, éd. S.S. Arevšatyan, Erevan, p. 27–104 (réimpression, sans apparat critique, de *Prol* arm. [1960]).
Edition fac-similaire: Դաւիթ Անյաղթ, Սահմանք իմաստասիրութեան. Նմանահանություն 1280 թ. ձեռագրի, éd. B.L. Čʿugaszyan, Erevan 1980.
Traduction anglaise: *Definitions and Divisions of Philosophy, by David the Invincible Philosopher*. English Translation of the Old Armenian Version with Introduction

and Notes by B. Kendall and R.W. Thomson (University of Pennsylvania. Armenian Texts and Studies 5), Chico, CA 1983.

Traduction polonaise: Sluskiewicz, E. – Jedynak, D., « David Niezwyciezony, Definicje filozofii » (Traduction partielle par E. Sluskiewicz, introduction par D. Jedynak), *Meander* 10 (1971), p. 427–433.

Traduction roumaine: *David, Introducere in filozofie*. Introduction, traduction, notes et commentaire par G. Liiceanu (Scrittori Greci si Latini 13), Bucarest 1977.

Traduction en arménien moderne des quatre œuvres: Դաւիթ Անյաղթ, Երկեր. Traduction, introduction et notes par S.S. Arevšatjan, Erevan 1980.

Traduction russe des quatre œuvres: Давид Анахт, Сочинения, Traduction, introduction et notes par S.S. Arevšatjan, Moscou 1975.

 EŁISĒ (ELISÉE)

Եղիշէի Վասն Վարդանայ և Հայոց պատերազմին, éd. E. Tēr-Minasean, Erevan 1957.

EZNIK

Contre les sectes = Եզնիկ Կողբացի, [Ճառք ընդդէմ աղանդոց]. Քննական բնագիր, éd. M. Minasean, 2 vol. Genève 1992 (publié auparavant dans *Handes Amsorya* 101 [1987], p. 367–469 ; 102 [1988], p. 10–45 ; 104 [1990], p. 79–125 ; 105 [1991], p. 127–195 ; 106 [1992], p. 139–187 ; 106 [1992], p. 139–187).

GIRK' PITOYIC' (CHRIAE)

Գիրք պիտոյից, éd. G. Muradyan, Erevan 1993.

MOVSĒS XORENAC'I (MOÏSE DE KHORÈNE)

Hist = Մովսիսի Խորենացւոյ, Պատմութիւն Հայոց, éd. M. Abełean – S. Yarut'iwnean, Tiflis 1913 (réimpr. New York 1981).

Traduction anglaise: *Moses Khorenats'i, History of the Armenians*. Translation and Commentary on the Literary Sources by R.W. Thomson (Harvard Armenian Texts and Studies 4), Cambridge, MA 1978 (deuxième édition révisée: Ann Arbor 2006).

Plat. = PLATON

Tim arm. = Պղատոնի Իմաստասիրի, Տրամախօսութիւնք. Եւթիփռոն, Պաշտպանութիւն Սոկրատայ և Տիմէոս, éd. A. Suk'rean, Venise 1877.

Porph. = PORPHYRE

Isag arm. = Ներածութիւն Պորփիւրի, in Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփայի մատենագրութիւնք և Թուղթ Գիւտայ կաթողիկոսի առ Դաւիթ, Venise 1932[2], p. 133–156.

SAMUĒL ANEC'I

Tables = Հաւաքմունք ի գրոց պատմագրաց Յաղագս գիւտի ժամանակաց անցելոց մինչև ի ներկայս, éd. A. Tēr-Mikaēlean, Vałaršapat 1893.

Traduction française: Samouel d'Ani, *Tables chronologiques*, dans *Collection d'historiens arméniens*. Traduits par M. Brosset, vol. 2, Saint-Pétersbourg 1876, p. 339–483.

SIMĒON ǰUŁAYEC'I

Livre de logique = Գիրք տրամաբանութեան Սիմէոնի Ջուղայեցւոյ գերիմաստ վարդապետի արարեալ, Constantinople 1728 (1794[2]).

STEP'ANOS ŌRBELEAN

Hist = Պատմութիւն նահանգին Սիսական, éd. K. Šahnazareanc', Paris 1860 (réimpr. Tiflis 1910).

Step'anos Tarōnec'i [Asołik]
Hist = Ստեփանոսի Տարօնեցւոյ Պատմութիւն տիեզերական, éd. S. Malxasean, Saint-Pétersbourg 1885.
Traduction française: *Etienne Açoghig de Daron, Histoire universelle*, I, traduite de l'arménien et annotée par E. Dulaurier, Paris 1883; II–III, traduite de l'arménien et annotée par F. Macler, Paris 1917–1920.

Theon
Prog arm. = Թէովնեայ, Յաղագս ճարտասանական կրթութեանց, éd. H. Manandean, Erevan 1938.

Vahram Rabuni
in Cat = Վահրամ Րաբունի, Լուծմունք Ստորոգութեանցն Արիստոտէլի, éd. G.H. Grigoryan, Erevan 1967.

Vardan Aygekc'i
Fables = Ժողովածոյք առակաց Վարդանայ, partie II: texte, éd. N. Marr, Saint-Pétersbourg 1894.

Yovhannēs Mrk'uz J̌ułayec'i
Abrégé = Համառօտ քերականութիւն և տրամաբանութիւն որ է քերթութիւն բանի և կրթութիւն բանի, Amsterdam 1711.

Yovhannēs Orotnec'i
in Cat = Յովհաննու Որոտնեցւոյ, Վերլուծութիւն Ստորոգութեանց Արիստոտէլի, éd. V.K. Č'aloyan, Erevan 1956.

Yovhannēs Sarkawag
in Prol = Յովհաննէս Սարկաւագ Իմաստասէր, Լուծմունք Սահմանաց գրոց, éd. A.G. Madoyan – H. Ł. Mirzoyan, Erevan 2004.

Ps.-Zeno
Pseudo-Zeno, *Anonymous Philosophical Treatise* by M.E. Stone – M.E. Shirinian (Philosophia Antiqua 83), Leyde – Boston – Cologne 2000.

c) *Sources syriaques*

Anonyme [Anonymus Vaticanus]
in Isag = *Aristoteles bei den Syrern vom V. bis VIII. Jahrhundert*. I. Band/2: « Syrische Commentare zur Εἰσαγωγή des Porphyrios », éd. A. Baumstark, Leipzig 1900 (réimpr. Aalen 1975), p. 36*–65* (texte syriaque), p. 227–257 (traduction allemande).

Anonyme
Schol ad Cat syr. = Furlani, G., « Contributi alla storia della filosofia greca in Oriente. Testi siriaci. I », *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, Serie V, vol. 23 (1914), p. 154–175 (texte syriaque: p. 167–175).

Athanase de Balad
Introduction à la logique = Furlani, G., « Contributi alla storia della filosofia greca in Oriente. Testi siriaci. VI: Una introduzione alla logica aristotelica di Atanasio di Balad », *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, Serie V, vol. 25 (1916), p. 715–778 (texte syriaque: p. 719–766).

Furlani, G., « L'introduzione di Atanasio di Bâlâdh alla logica e sillogistica, tradotta dal siriaco », *Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti* 85 (1925–1926), p. 319–344 (traduction italienne).

Eusèbe d'Alexandrie
Schol ad Cat syr. = Furlani, G., « Uno scolio d'Eusebio d'Alessandria alle *Categorie* d'Aristotele in versione siriaca », *Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi* 3 (1922), p. 1–14 (traduction italienne).

Georges des Arabes [Georges des Nations]
APr syr., 1 = Furlani, G., « Il primo libro dei *Primi Analitici* di Aristotele nella versione siriaca di Giorgio delle Nazioni », *Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei*, Serie VI, *Memorie della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, vol. 5, fasc. 3, Rome 1935, p. 145–230 (texte syriaque: p. 147–228).
APr syr., 2 = Furlani, G., « Il secondo libro dei *Primi Analitici* di Aristotele nella versione siriaca di Giorgio delle Nazioni », *Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei*, Serie VI, *Memorie della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, vol. 6, fasc. 3, Rome 1937, p. 233–287 (texte syriaque: p. 235–286).
Cat syr. = Furlani, G., « Le *Categorie* e gli *Ermeneutici* di Aristotele nella versione siriaca di Giorgio delle Nazioni », *Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei*, Serie VI, *Memorie della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, vol. 5, fasc. 1, Rome 1933, p. 5–68 (texte syriaque: p. 9–45).
Int syr. = Furlani, G., « Le *Categorie* e gli *Ermeneutici* di Aristotele nella versione siriaca di Giorgio delle Nazioni », *Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei*, Serie VI, *Memorie della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, vol. 5, fasc. 1, Rome 1933, p. 5–68 (texte syriaque: p. 46–66).

Ps.-Olympiodore d'Alexandrie
in Cat syr. = Furlani, G., « Contributi alla storia della filosofia greca in Oriente. Testi siriaci. III: Frammenti di una versione siriaca del commento di pseudo-Olimpiodoro alle *Categorie* d'Aristotele », *Rivista degli Studi Orientali* 7 (1916), p. 131–163.

Paul de Perse
Traité de logique = Land, J.P.N., *Anecdota syriaca* IV, Leyde 1875, p. 1*–32* (texte), p. 1–30 (traduction latine), p. 99–113 (notes) (réimpr. Jérusalem 1971).

Proba
in APr = van Hoonacker, A., « Le traité du philosophe syrien Probus sur les *Premiers Analytiques* d'Aristote », *Journal Asiatique* 16 (1900), p. 70–166 (texte syriaque: p. 83–122; traduction française: p. 123–166).
in Int = Hoffmann, J.G.H., *De Hermeneuticis apud Syros Aristoteleis*, Leipzig 1869, p. 62–90 (texte syriaque), p. 90–140 (traduction latine).
in Isag = *Aristoteles bei den Syrern vom V. bis VIII. Jahrhundert*. I. Band/2: « Syrische Commentare zur Εἰσαγωγή des Porphyrios », éd. A. Baumstark, Leipzig 1900 (réimpr. Aalen 1975), p. 4*–12* (texte syriaque), p. 148–156 (traduction allemande).

d) *Sources arabes*

Al-Kindî
Philosophie première = Аль-Кинди, О первой философии, traduit en russe par A.V. Sagadeev, in Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв., Moscou 1961.

e) *Sources persanes*

IBN-SÎNÂ (AVICENNE)

Daniš-Namē = Ибн-Сина, Даниш-намэ, traduit en russe par M.A. Salje, Dušambe 1957.

II. *Littérature secondaire*

Abrahamyan (1983) = Abrahamyan, A.G., Գլաձորի համալսարանը (L'Université de Glajor), Erevan 1983.

Adonc (1915): voir Adontz (1970).

Adontz (1970) = Adontz, N., *Denys de Thrace et les commentateurs arméniens*, Louvain (traduction française de l'original russe paru à Saint-Pétersbourg [*Bibliotheca Armeno-Georgica* 4], en 1915).

Ajamian (1993) = Ajamian, S., « An Introduction to the Book of Psalms by David Anhaght », in C. Burchard (éd.), *Armenia and the Bible. Papers presented to the International Symposium held at Heidelberg, July 16–19, 1990* (University of Pennsylvania. Armenian Text and Studies 12), Atlanta, GA, p. 15–21.

Aǰaṙean (1973) = Aǰaṙean, H., Հայերէն Արմատական Բառարան (Dictionnaire étymologique de l'arménien), vol. 2, Erevan.

Akinean (1930) = Akinean, N., Մատենագիտական հետազօտութիւններ (Recherches bibliographiques), Vienne.

—— (1959) = Akinean, N., Դաւիթ Հարքացի Անյաղթ Փիլիսոփայ. Կեանքն և գործերը / *David Harkazi Unbesiegter Philosoph. Leben und Wirken*, Vienne.

Anastos (1986) = Anastos, M.V., « On David's Neoplatonism », in Sanjian (1986), p. 111–117.

Arevšatjan (1973) = Arevšatjan, S.S., Формирование философской науки в древней Армении (V-VI вв.) (La formation de la science philosophique dans l'Arménie ancienne [Ve–VIe ss.]), Erevan.

—— (1975): voir Littérature primaire b) Dav., *Prol*, trad. russe.

Arevšatyan (1960) : voir Littérature primaire b) Dav., *Prol* arm. (1960).

—— (1967) : voir Littérature primaire b) Dav., *in APr* arm. (1967).

—— (1969) = Arevšatyan, S.S., « Դաւթի Անհաղթի ժառանգությունը նոր լուսաբանությամբ » (L'héritage de David l'Invincible sous un éclairage nouveau), *Banber Matenadarani* 9, p. 7–22.

—— (1971) = Arevšatyan, S.S., « Պղատոնի երկերի հայերեն թարգմանության ժամանակը » (L'époque de la traduction arménienne des œuvres de Platon), *Banber Matenadarani* 10, p. 7–20.

—— (1980): voir Littérature primaire b) Dav., *in APr* (1980), Dav., *in Cat* (1980), Dav., *in Isag* (1980), Dav., *Prol* (1980).

—— (1981) = Arevšatyan, S.S., « David l'Invincible et sa doctrine philosophique », *REArm* 15, p. 33–43.

—— (1984) = Arevšatyan, S.S., « Le 'Livre des Êtres' et la question de l'appartenance de deux lettres dogmatiques anciennes », *REArm* 18, p. 23–32.

—— (1996) = Arevšatyan, S.S., « David l'Arménien et Denys l'Aréopagite », in H. Ahrweiler *et al., L'Arménie et Byzance. Histoire et culture* (Publications de la Sorbonne. Série Byzantina Sorbonensia 12), Paris, p. 1–5.

Arevšatyan – Mat'evosyan (1984) = Arevšatyan, S.S. – Mat'evosyan, A.S., Գլաձորի համալսարանը միջնադարյան Հայաստանի լուսաւորության կենտրոն (L'Université de Glajor, centre d'instruction de l'Arménie médiévale), Erevan.

Armstrong (1937) = Armstrong, A.H., « 'Emanation' in Plotinus », *Mind* 46, p. 61–66 (réimpr. dans Armstrong, A.H., *Plotinian and Christian Studies*, Londres – Great Yarmouth [1979], n° II).

Badawi (1948–1952) = Badawi, A., *Manṭiq Arisṭū*, 3 vol., Le Caire.
Banateanu (1937) = Banateanu, V., *La traduction arménienne des tours participiaux grecs*, Bucarest.
Bardakjian (2000) = Bardakjian, K.B., *A Reference Guide to Modern Armenian Literature. 1500–1920*, Détroit.
Barnes *et al.* (1991): voir Littérature primaire a) Alex. Aphr., *in APr.*
Barnes (1992) = Barnes, J., « Metacommentary », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 10, p. 267–281.
—— (1994²): voir Littérature primaire a) Arist., *APost.*
—— (1997) = Barnes, J., « Roman Aristotle », in J. Barnes – M. Griffin (éds), *Philosophia Togata II: Plato and Aristotle at Rome*, Oxford, p. 1–69.
—— (2003): voir Littérature primaire a) Porph., *Isag.*
Baumgartner (1886) = Baumgartner, A., « Über das Buch *'Die Chrie'* », *Zeitschrift für Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 40, p. 457–515.
Baumstark (1900): voir Littérature primaire c) Anonyme, *in Isag* et Proba, *in Isag.*
Beledian [Pəltean] (1992) = Beledian, K., « Ծագման կառուցումը և գրութիւնը Մովսէս Խորենացիի Պատմութեան մէջ » (Construction de l'origine et écriture dans l'*Histoire* de Movsēs Xorenac'i), *Bazmavep* 1–4, p. 116–137.
Benakis (1981) = Benakis, L., « Դաւիթ հայր Արիստոտելի բյուզանդական մեկնիչների երկերում » (David l'Arménien dans les œuvres des commentateurs byzantins d'Aristote), *Patma-banasirakan-handes* 1, p. 46–55.
—— (1983) = Benakis, L., « David der Armenier in den Werken der byzantinischen Kommentatoren des Aristoteles », in Brutyan *et al.* (1983), p. 558–570.
Bettiolo (2003) = Bettiolo, P., « Dei casi della vita, della pietà e del buon nome. Intorno ai 'detti' siriaci di Menandro », in M.-S. Funghi (éd.), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, vol. 1 (Accademia Toscana di Scienze e Lettere 'La Colombaria'. Studi 218), Florence, p. 83–103.
Bodéüs (2001): voir Littérature primaire a) Arist., *Cat.*
Bołarean [Połarean] (1971) = Bołarean, N., Հայ գրողներ (Ecrivains arméniens), Jérusalem.
Bolognesi (1962) = Bolognesi, G., « La traduzione armena dei *Progymnasmata* di Elio Teone », *Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, serie VIII, vol. 17 (1962), p. 86–125, 211–257.
Bolter (1991) = Bolter, J.D., *Writing Space. The Computer, Hypertext, and the History of Writing*, Hillsdale, NJ.
Bonazzi (2003) = Bonazzi, M., *Academici e Platonici. Il dibattito antico sullo scetticismo di Platone* (Il Filarete. Collana di studi e testi. Università degli studi di Milano. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia 213), Milan.
Bonelli (2007): voir Littérature primaire a) Timée le Sophiste.
Brock (1993) = Brock, S., « The Syriac Commentary Tradition », in Ch. Burnett (éd.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions* (Warburg Institute Surveys and Texts 23), Londres, p. 3–18.
—— (2003) = Brock, S., « Syriac Translations of Greek Popular Philosophy », in P. Bruns (éd.), *Von Athen nach Bagdad. Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam* (Hereditas 22), Bonn, p. 9–28.
Brunschwig (1989) = Brunschwig, J., « L'*Organon*. Tradition grecque », in R. Goulet (éd.), *DPhA*, vol. 1, Paris, p. 482–502.
Brutyan *et al.* (1983) = Brutyan, G.A. *et al.* (éds), Դավիթ Անհաղթը՝ հին Հայաստանի մեծ փիլիսոփան (David l'Invincible, le grand philosophe de l'Arménie ancienne), Erevan.
Bruun – Corti (2005) = Bruun, O. – Corti, L. (éds), *Les* Catégories *et leur histoire*, Paris.
Busse (1904): voir Littérature primaire a) Dav., *Prol* et Dav., *in Isag.*

Butcher (1903²) = Butcher, S.H., *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art*, with a critical Text and Translation of the *Poetics*, Londres – New York (1re édition: 1895; réimpr.: New York 1951).

Cacouros (2003) = Cacouros, M., « Le traité pseudo-aristotélicien *De virtutibus et vitiis*, avec quelques considérations sur la diffusion des listes de vertus dans les mondes grec antique, byzantin, post-byzantin et arabe », in R. Goulet (éd.), *DPhA, Supplément*, Paris, p. 506–546.

Čʿaloyan (1975) = Čʿaloyan, V.K., Հայոց փիլիսոփայության պատմություն. (Հին և միջին դարեր) (Histoire de la philosophie arménienne. [Antiquité et Moyen Age]), Erevan.

—— (1980) = Čʿaloyan, V.K., « Դաւիթ Անհաղթ (բանասիրական ակնարկ) » (David l'Invincible [Aperçu philologique]), *Patma-banasirakan-handes* 1, p. 52–62.

Calzolari (1989) = Calzolari, V., « L' école hellénisante », in M. Nichanian, *Age et usage de la langue arménienne*, Paris, p. 110–130.

—— (2005) = Calzolari, V., « Du pouvoir de la musique dans la version arménienne des *Prolegomena* de David le platonicien (Orphée et Alexandre le Grand) », in A. Kolde – A. Lukinovich – A.-L. Rey (éds), *Κορυφαίῳ ἀνδρί. Mélanges en l'honneur d'André Hurst*, Genève, p. 417–431.

—— (2007a) = Calzolari, V., « Aux origines de la formation du *corpus* philosophique en Arménie : quelques remarques sur les versions arméniennes des commentaires grecs de David », in D'Ancona (2007a), p. 259–278.

—— (2007b) = Calzolari, V. (dir.), *Illuminations d'Arménie. Arts du livre et de la pierre dans l'Arménie ancienne et médiévale* (Livre-catalogue de l'exposition 'Illuminations d'Arménie', Fondation Martin Bodmer, Cologny-Genève, 15 septembre-30 décembre 2007), Genève.

—— (2007c) = Calzolari, V., « Un philosophe 'Invincible': le néoplatonicien David », in Calzolari (2007b), p. 195–199.

Cardullo (2008) = Cardullo, R.L., « Natura e moto del cielo in Siriano », in A. Longo (éd.) (avec la collaboration de L. Corti – N. D'Andres – D. Del Forno – E. Maffi – A. Schmidhauser), *Syrianus et la métaphysique de l'Antiquité tardive. Actes du colloque intérnational, Université de Genève, 29 septembre – 1er octobre 2006),* Naples, p. 93–130.

Cavallo (2001) = Cavallo, G., « Qualche riflessione sulla continuità della cultura greca in Oriente nei secoli VII e VIII », in Fiaccadori (2001), p. 189–199.

Chadwick (1966) = Chadwick, H., *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Oxford.

Conybeare (1889) = Conybeare, F.C., « On the Ancient Armenian Versions of Plato », *The Classical Review* 3, p. 340–343.

Contin (2005) = Contin, B., « Alle origini del pensiero filosofico armeno. Eznik di Koghb e Dawith l'Invincibile », *Annali di Ca' Foscari* 14/3, p. 69–78.

D'Ancona (2005) = D'Ancona, C., « Le traduzioni di opere greche e la formazione del *corpus* filosofico arabo », in C. D'Ancona (éd.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, 2 vol. (Piccola Biblioteca Einaudi 285–286), Turin, vol. 1, p. 180–258.

—— (2007a) = D'Ancona, C. (éd.), *The Libraries of the Neoplatonists (Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network 'Late Antiquity and Arabic Thought. Patterns in the Constitution of European Culture', Strasbourg, March 12–14, 2004)* (Philosophia Antiqua 107), Leyde – Boston.

—— (2007b) = D'Ancona, C., « The Libraries of the Neoplatonists. An Introduction », in C. D'Ancona (2007a), p. xiii–xxxvi.

Del Fabbro (1979) = Del Fabbro, M., « Il commentario nella tradizione papiracea », *Studia Papyrologica* 18, p. 69–132.

De Libera – Segonds (1998): voir Littérature primaire a) Porph., *Isag.*

Delmaire (1984) = Delmaire, R., « Les dignitaires laïcs au concile de Chalcédoine: notes sur la hiérarchie et les préséances au milieu du Ve siècle », *Byzantion* 54, p. 141–175.

Dörrie – Baltes (1993) = Dörrie, H. – Baltes, M., *Der Platonismus in der Antike*, 3: *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*, Stuttgart-Bad Canstatt.
Dragonetti (1986) = Dragonetti, M., « La traduzione del *Timeo*. Rapporti tra il ms 1123 e l'edizione a stampa », *Rendiconti dell'Istituto Lombardo. Classe di Lettere e Scienze morali e storiche* 120, p. 3–33.
Elamrani-Jamal (1989) = Elamrani-Jamal, A., « Alīnūs (Alīnūs) », in R. Goulet (éd.), *DPhA*, vol. 1, Paris, p. 151–152.
Enk (1970[2]) = Enk, P.J., « Encyclopaedic Learning », in N.G.L. Hammond – H.H. Scullard (éds), *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford, p. 383.
Erler (1991) = Erler, M., « Ἐπιτηδεύειν ἀσάφειαν », *Cronache Ercolanesi* 21, p. 83–88.
Ervine (1995) = Ervine, R., « Yovhannēs Erznkac'i Pluz's *Compilation of Commentary on grammar* as a starting point for the study of Medieval Grammars », in J.J.S. Weitenberg (éd.), *New Approaches to Medieval Armenian Language and Literature* (Dutch Studies in Armenian Language and Literature 3), Amsterdam, p. 149–165.
Falcon (2001) = Falcon, A., *Corpi e movimenti. Il* De Caelo *di Aristotele e la sua fortuna nel mondo antico*, Naples.
Fazzo (2003) = Fazzo, S., « Alexandros d'Aphrodisias », in R. Goulet (éd.), *DPhA*, *Supplément*, Paris, p. 61–70.
Festugière (1963) = Festugière, A.-J., « Modes de composition des Commentaires de Proclus », *Museum Helveticum* 20, p. 77–100 (réimpr. dans Festugière, A.-J., *Études de philosophie grecque*, Paris [1971], p. 551–574).
Fiaccadori (2001) = Fiaccadori, G. (éd.), *Autori classici in lingue del Vicino e Medio Oriente*, Rome.
Flamand (1989) = Flamand, J.-M., « Apulée de Madaure », in R. Goulet (éd.), *DPhA*, vol. 1, Paris, p. 298–317.
Flückiger (2005) = Flückiger, H., « The Ἐφεκτικοί in the Commentators », in A. Brancacci (éd.), *Philosophy and Doxography in the Imperial Age* (Accademia Toscana di Scienze e Lettere 'La Colombaria'. Studi 228), Florence, p. 113–129.
Foucault (1984) = Foucault, M., *Histoire de la sexualité*, vol. 3: *Le souci de soi*, Paris.
Frede (2005) = Frede, M., « Les *Catégories* d'Aristote et les Pères de l'Église grecs », in Bruun – Corti (2005), p. 135–173.
Furlani (1914): voir Littérature primaire c) Anonyme, *Schol ad Cat* syr.
—— (1916a): voir Littérature primaire c) Ps.-Olympiodore d'Alexandrie, *in Cat* syr.
—— (1916b): voir Littérature primaire c) Athanase de Balad, *Introduction à la logique*.
—— (1921–1922) = Furlani, G., « Sull'introduzione di Atanasio di Baladh alla logica e sillogistica aristotelica », *Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti* 81, p. 635–644.
—— (1922): voir Littérature primaire c) Eusèbe d'Alexandrie, *Schol ad Cat* syr.
—— (1923) = Furlani, G., « La versione e il commento di Giorgio delle Nazioni all'*Organo* aristotelico », *Studi Italiani di Filologia Classica*, Nuova Serie 3, fasc. 4, p. 305–333.
—— (1925–1926): voir Littérature primaire c) Athanase de Balad, *Introduction à la logique*.
—— (1933): voir Littérature primaire c) Georges des Arabes, *Cat* syr. et *Int* syr.
—— (1935): voir Littérature primaire c) Georges des Arabes, *APr* syr., 1.
—— (1937): voir Littérature primaire c) Georges des Arabes, *APr* syr., 2.
Goulet (2000a) = Goulet, R., « Elias », in R. Goulet (éd.), *DPhA*, vol. 3, Paris, p. 57–66.
—— (2000b) = Goulet, R., « Eutocius d'Alexandrie », in R. Goulet (éd.), *DPhA*, vol. 3, Paris, p. 392–396.
—— (2000c) = Goulet, R., « Prohérésius le païen et quelques remarques sur la chronologie d'Eunape de Sardes », *Antiquité Tardive* 8, p. 209–222.
—— (2007) = Goulet, R., « La conservation et la transmission des textes philosophiques grecs », in C. D'Ancona (2007a), p. 29–61.

Goulet-Cazé (2000) = Goulet-Cazé, M.-O. (éd.), *Le commentaire entre tradition et innovation (Actes du colloque international de l'Institut des traditions textuelles, Paris et Villejuif, 22–25 septembre 1999)*, Paris.

Grigoryan (1980) = Grigoryan, G.H., Հովհան Որոտնեցու փիլիսոփայական ուսմունքը (Les études philosophiques de Yovhan Orotnec'i), Erevan.

Gutas (1983) = Gutas, D., « Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: a Milestone between Alexandria and Baghdad », *Der Islam* 60, p. 231–267 (réimpr. dans Gutas, D., *Greek Philosophers in the Arabic Tradition*, Aldershot—Burlington—Singapore—Sidney [2000], n° IX).

Hadot, I. (1978) = Hadot, I., *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius* (Études Augustiniennes), Paris.

—— (1987a) = Hadot, I. (éd.), *Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie. Actes du colloque international de Paris (28 sept.–1er oct. 1985)*, Berlin – New York.

—— (1987b) = Hadot, I., « Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens », in Tardieu (1987), p. 99–122.

—— *et al.* (1990): voir Littérature primaire a) Simpl., *in Cat.*

—— (1991) = Hadot, I., « The Role of the Commentaries on Aristotle in the Teaching of Philosophy according to the Prefaces of the Neoplatonic Commentaries on the *Categories* », in H. Blumenthal – H. Robinson (éds), *Aristotle and the later tradition* (Oxford Studies in Ancient Philosophy, Supplementary Volume), Oxford, p. 175–189.

—— (1992) = Hadot, I., « Aristote dans l'enseignement philosophique néoplatonicien. Les préfaces des commentaires sur les *Catégories* », *Revue de Théologie et de Philosophie* 124, p. 407–425.

—— (1997) = Hadot, I., « Le commentaire philosophique continu dans l'Antiquité », *Antiquité Tardive* 5, p. 169–176.

—— (1998) = Hadot, I., « Les aspects sociaux et institutionnels des sciences et de la médicine dans l'Antiquité tardive », *Antiquité Tardive* 6, p. 233–250 (réimpr. dans Hadot, I. [2005^2], p. 431–468).

—— (2003): voir Littérature primaire a) Simpl., *in Ench.*

—— (2005^2) = Hadot, I., *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique. Contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'Antiquité* (Textes et Traditions 11), Paris (première édition: Études Augustiniennes, Paris 1984).

Hadot, P. (1979) = Hadot, P., « Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité », *Museum Helveticum* 36, p. 201–223.

—— (1990) = Hadot, P., « La logique, partie ou instrument de la philosophie ? », in Hadot, I. *et al.* (1990), fasc. 1, p. 183–188.

Hoffmann, J.G.H. (1869): voir Littérature primaire c) Proba, *in Int.*

Hoffmann, Ph. (1987a) = Hoffmann, Ph., « Categories et langage selon Simplicius. La question du 'skopos' du traité aristotélicien des 'Catégories' », in Hadot (1987a), p. 61–90.

—— (1987b) = Hoffmann, Ph., « Aspects de la polémique de Simplicius contre Philopon », in Hadot (1987a), p. 183–221 (traduction anglaise: « Simplicius' Polemics. Some aspects of Simplicius' polemical writings against John Philoponus: from invective to a reaffirmation of the transcendency of the heavens », in Sorabji [1987a], p. 57–83).

—— (2007) = Hoffmann, Ph., « What was Commentary in Late Antiquity ? The Example of the Neoplatonic Commentators », in M.-L. Gill – P. Pellegrin (éds), *The Cambridge Companion to Ancient Philosophy*, Oxford, p. 597–622.

Hoffmann – Luna (2001): voir Littérature primaire a) Simpl., *in Cat.*

Hugonnard-Roche (1989) = Hugonnard-Roche, H. – Elamrani-Jamal, A., « L'*Organon*. Tradition syriaque et arabe », in R. Goulet (éd.), *DPhA*, vol. 1, Paris, p. 502–528.

—— (1992) = Hugonnard-Roche, H., « Une ancienne 'édition' arabe de l'*Organon* d'Aristote ; problèmes de traduction et de transmission », in J. Hamesse (éd.), *Les*

problèmes posés par l'édition critique des textes anciens et médiévaux (Textes, Études, Congrès 13), Louvain-la-Neuve, p. 139–157.
—— (1997a) = Hugonnard-Roche, H., « Note sur Sergius de Rešʿainā, traducteur du grec en syriaque et commentateur d'Aristote », in G. Endress – R. Kruk (éds), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences, dedicated to H.J. Drossaart Lulofs* (CNWS Publications 50), Leyde, p. 121–143 (réimpr. dans Hugonnard-Roche [2004b], p. 123–142).
—— (1997b) = Hugonnard-Roche, H., « Comme la cigogne au désert: un prologue de Sergius de Rešʿainā à l'étude de la philosophie aristotélicienne en syriaque », in A. de Libera – A. Elamrani-Jamal – A. Galonnier (éds), *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet* (Études de philosophie médiévale 74), Paris, p. 79–97 (réimpr. dans Hugonnard-Roche [2004b], p. 165–186).
—— (1997c) = Hugonnard-Roche, H., « Les *Catégories* d'Aristote comme introduction à la philosophie, dans un commentaire syriaque de Sergius de Rešʿainā », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 8, p. 339–363 (réimpr. dans Hugonnard-Roche [2004b], p. 143–164).
—— (1999) = Hugonnard-Roche, H., « La théorie de la proposition selon Proba, un témoin syriaque de la tradition grecque (VIe siècle) », in Ph. Büttgen – S. Diebler – M. Rashed (éds), *Théories de la phrase et de la proposition de Platon à Averroès* (Études de littérature ancienne 10), Paris, p. 191–208 (réimpr. dans Hugonnard-Roche [2004b], p. 275–291).
—— (2000a) = Hugonnard-Roche, H., « Eusèbe d'Alexandrie », in R. Goulet (éd.), *DPhA*, vol. 3, Paris, p. 356–358.
—— (2000b) = Hugonnard-Roche, H., « Le traité de logique de Paul le Perse : une interprétation tardo-antique de la logique aristotélicienne en syriaque », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 11, p. 59–82 (réimpr. dans Hugonnard-Roche [2004b], p. 233–254).
—— (2004a) = Hugonnard-Roche, H., « La constitution de la logique tardo-antique et l'élaboration d'une logique 'matérielle' en syriaque », in V. Celluprica – C. D'Ancona (éds), *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici. Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe (Atti del convegno internazionale, Roma, 19–20 ottobre 2001)* (Elenchos 40), Naples, p. 55–83 (réimpr. dans Hugonnard-Roche [2004b], p. 255–273).
—— (2004b) = Hugonnard-Roche, H., *La logique d'Aristote du grec au syriaque. Études sur la transmission des textes de l'*Organon *et leur interprétation philosophique* (Textes et traditions 9), Paris.
—— (2007) = Hugonnard-Roche, H., « Le corpus philosophique syriaque aux VIe–VIIe siècles », in C. D'Ancona (2007a), p. 279–291.
J̌ahukyan (1954) = J̌ahukyan, G., Քերականական եվ ուղղագրական աշխատութիւններ հին եվ միջնադարեան Հայաստանում (Ե-ԺԵ դդ) (Travaux relatifs à la grammaire et à l'orthographe dans l'Arménie ancienne et médiévale [Ve–XVe s.]), Erevan.
Jaeger (1947) = Jaeger, W., *The Theology of the Early Greek Philosophers* (The Gifford Lectures 1936), Oxford.
Jones – Martindale – Morris (1971) = Jones, A.H.M. – Martindale, J.R. – Morris, J., *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. 1, Cambridge.
Kendall – Thomson (1983): voir Littérature primaire b) Dav., *Prol.* arm.
Khostikian (1907) = Khostikian, M., *David der Philosoph* (Berner Studien 58), Berne.
Kroll (1901) = Kroll, W., « David », in *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. 4, col. 2232–2233.
Land (1875): voir Littérature primaire c) Paul de Perse, *Traité de logique*.
La Porta (2007) = La Porta, S., « Grigor Tat'évatsi et l'école monastique de Tat'ev », in V. Calzolari (2007b), p. 205–209.
Lemerle (1971) = Lemerle, P., *Le premier humanisme byzantin*, Paris.
Leroy (1935) = Leroy, M., « Grégoire Magistros et les traductions arméniennes

d'auteurs grecs», *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientale* 3 (Mélanges J. Capart), p. 163–294.

Longo (2003) = Longo, O., «*De Caelo*. Tradition grecque», in R. Goulet (éd.), *DPhA, Supplément*, Paris, p. 272–282.

Madoyan (1983) = Madoyan, A.G., «Դավիթ Անհաղթ եվ Ներսես Շնորհալի» (David l'Invincible et Nershs Šnorhali), in Brutyan *et al.* (1983), p. 524–533.

Mahé (1986–1987) = Mahé, J.-P., compte rendu de Arevšatyan-Mat'evosyan (1984), *REArm* 20, p. 559–568.

—— (1987) = Mahé, J.-P., «Quadrivium et cursus d'études au VIIe siècle en Arménie et dans le monde byzantin», *Travaux et Mémoires* 10, p. 159–206.

—— (1989) = Mahé, J.-P., «Amelaxos», in R. Goulet (éd.), *DPhA*, vol. 1, Paris, p. 160.

—— (1990) = Mahé, J.-P., «David l'Invincible dans la tradition arménienne», in Hadot, I. *et al.*, (1990), fasc. 1, p. 189–207.

—— (1997) = Mahé, J.-P., «David von Armenien», in *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, vol. 3, col. 337–338.

—— (1998) = Mahé, J.-P., «Du grec à l'arménien», *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. 4: *Le discours philosophique*, Paris (notice portant le n°64).

—— (2007) = Mahé, J.-P., «Arts libéraux et Universités dans l'Arménie médiévale», dans Calzolari (2007b), p. 191–194.

Makovelsky (1967) = Makovelsky, A.O., Nстория логикн (Histoire de la logique), Moscou.

Manandean (1904) = Manandean, Y., Դաւիթ Անյաղթի խնդիրը նոր լուսաբանութեամբ (La question de David l'Invincible sous un éclairage nouveau), Vałaršapat.

—— (1911): voir Littérature primaire b) Dav., *in Cat* arm. (1911).

—— (1928) = Manandean, Y., Յունաբան դպրոցը և նրա զարգացման շրջանները (L'École hellénisante et les phases de son développement), Vienne.

Mansfeld (1994) = Mansfeld, J., *Prolegomena. Questions to be settled before the Study of an Author, or a Text* (Philosophia Antiqua 61), Leyde – New York – Cologne.

—— (1998) = Mansfeld, J., *Prolegomena Mathematica. From Apollonius of Perga to late Neoplatonism* (Philosophia Antiqua 80), Leyde – New York – Cologne.

Marcovich (1974) = Marcovich, M., «Zeno, not Heraclitus», *Classical Philology* 69, p. 46–47.

Mardirossian (2004) = Mardirossian, A., *Le livre des canons arméniens (Kanonagirk' Hayoc') de Yovhannhēs Awjnec'i. Eglise, droit et société en Arménie du IVe au VIIe siècle* (CSCO, Vol. 606, Subs. 116), Louvain.

Martirosyan (1982) = Martirosyan, A., Մաշտոց. Պատմա-քննական տեսություն (Maštoc': aperçu historico-critique), Erevan.

Mat'evosyan (1989) = Mat'evosyan, A.S., «Մովսես Խորենացին և Աթանաս Տարոնացու ժամանակագրությունը» (Movsēs Xorenac'i et la *Chronologie* d'At'anas de Tarōn), *Patma-banasirakan handes* 1, p. 220–234.

Mercier (1978–1979) = Mercier, Ch., «L'École hellénistique dans la littérature arménienne», *REArm* 13, p. 59–75.

Merlan (1972) = Merlan, Ph., «Neoplatonism», in P. Edwards (éd.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York-Londres, p. 473– 476.

Mirzoyan (1983a) = Mirzoyan, H.Ł., XVII դարի հայ փիլիսոփայական մտքի քննական վերլուծություն (Analyse critique de la pensée philosophique arménienne au XVIIe siècle), Erevan.

—— (1983b) = Mirzoyan, H.Ł., «Դավիթ Անհաղթը եվ XVII դ. հայ փիլիսոփայական միտքը» (David l'Invincible et la pensée philosophique arménienne au XVIIe siècle), in Brutyan *et al.* (1983), p. 510–523.

—— (2001) = Mirzoyan, H.Ł., Հովհաննես Մրքուզ Ջուղայեցի (Yovhannēs Mrk'uz Ǯułayec'i), Erevan.

Moraux (1963) = Moraux, P., «Quinta essentia», in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. 24, col. 1171–1263.

—— (1965): voir Littérature primaire a) Arist., *Cael.*
—— (1973, 1984) = Moraux, P., *Der Aristotelismus bei den Griechen* (Peripatoi 5–6), Berlin.
Morison (2005) = Morison, B., « Les *Catégories* d'Aristote comme introduction à la logique », in Bruun – Corti (2005), p. 103–119.
Mortley (1975) = Mortley, R., « Negative Theology and Abstraction in Plotinus », *American Journal of Philology* 96, p. 363–377.
Most (1999) = Most, G.W. (éd.), *Commentaries-Kommentare* (Aporemata 4), Gottingue.
Mouraviev (1999) = Mouraviev, S.N., *Heraclitea. II.A.1. Traditio (A). Ab Epicharmo usque ad Philonem / Héraclite d'Ephèse. La tradition antique et médiévale. A. Témoignage et citations. 1. D'Epicharme à Philon d'Alexandrie*, Sankt Augustin.
Mueller-Jourdan (2007): voir Littérature primaire a) ps.-Elias, *in Isag.*
Mumford (1923) = Mumford, L., *The Story of Utopias*, Londres.
Muradyan, A.N. (1971) = Muradyan, A.N., Հունաբան Դպրոցը եվ նրա դերը հայերենի քերականական տերմինաբանության ստեղծման գործում, (L'École hellénisante et son rôle dans l'œuvre de création de la terminologie grammaticale de l'arménien), Erevan.
Muradyan, G. (1994–1995) = Muradyan, G., « The Reflexion of Foreign Proper Names. Theonyms and Mythological Creatures in the Ancient Armenian Translations from the Greek », *REArm* 25, p. 63–76.
—— (1999) = Muradyan, G., « Notes on some Linguistic Characteristics of the Hellenizing Translations », *Le Muséon* 112, p. 65–71.
Muradyan, P. (1992) = Muradyan, P., « Մովսես Խորենացու 'Հայոց պատմության' բնագրական հետքերը 6–7–րդ դարերի երկերում » (Traces textuelles de l'*Histoire de l'Arménie* de Movsēs Xorenac'i dans les œuvres des VIe–VIIe siècles), *Eǰmiacin* 6–7, p. 85–98.
Nersoyan (1986) = Nersoyan, H.J., « 'An Encomium of the Holy Cross of God' by David the Invincible Philosopher », in Sanjian (1986), p. 81–100.
Neumann (1829) = Neumann, C.F., « Mémoire sur la vie et les ouvrages de David, philosophe arménien du Ve siècle de notre ère », *Nouveau Journal Asiatique* 3, p. 49–86, 97–157.
Neuschäfer (1987) = Neuschäfer, B., *Origenes als Philologe* (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 18), Bâle.
Nicoll (1966) = Nicoll, W.S.M., « Some manuscripts of Plato's *Apologia Socratis* », *The Classical Quarterly* 16, p. 70–77.
Öhme (2004) = Öhme, H., « Kanon », *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 20, col. 1–27.
Ouzounian (1994) = Ouzounian, A., « David l'Invincible », in Goulet (éd.), *DPhA*, vol. 2, Paris, p. 614–615.
Papazian (1998, 1999 [2000]) = Papazian, M.B., « The Authorship of an Armenian Commentary on Aristotle's *Prior Analytics* », *Journal of the Society for Armenian Studies* 10, p. 55–62 (version revue et augmentée réimprimée dans le présent volume).
Pennenberg (1977) = Pennenberg, W., *Human Nature, Election and History*, Philadelphie.
Peters (1968) = Peters, F.E., *Aristotle and the Arabs. The Aristotelian tradition in Islam*, New York – Londres.
Petit (1956) = Petit, P., *Les étudiants de Libanius*, Paris.
Petrosyan (1991) = Petrosyan, G.B., « Դավիթ Անհաղթի ժառանգության նոր լուսաբանության մի փորձի մասին » (À propos d'une tentative d'éclaircissement nouveau de l'héritage de David l'Invincible), *Patma-banasirakan-handes* 1 (132), p. 176–184.
Połarean: voir Bołarean.
Praechter (1909) = Praechter, K., compte rendu des *CAG* in *Byzantinische Zeitschrift* 18, p. 516–538 (réimpr. dans Praechter, K., *Kleine Schriften*, Hildesheim 1973,

p. 282–304; trad. angl.: «Review of the *Commentaria in Aristotelem Graeca*», in Sorabji [1990a], p. 31–54).
—— (1912) = Praechter, K., «Christliche-neuplatonische Beziehungen», *Byzantinische Zeitschrift*, p. 1– 27.
Rapava (1982) = Rapava, M., «Traditions et innovations dans l'École néo-platonicienne d'Alexandrie (Ammonius Hermias et David l'Invincible)», *Bedi Kartlisa* 40, p. 216–227.
Rashed (2005) = Rashed, M., «Les *marginalia* d'Aréthas, Ibn al-Ṭayyib et les dernières gloses alexandrines à l'*Organon*», in D. Jacquart – Ch. Burnett (éds), *Scientia in margine. Études sur les Marginalia dans les manuscrits scientifiques du Moyen Âge à la Renaissance* (École Pratique des Hautes Études 5, Hautes études médiévales et modernes 88), Genève, p. 57–73 (réimpr. dans Rashed [2007], p. 327–343).
—— (2007) = Rashed, M., *L'héritage aristotélicien. Textes inédits de l'Antiquité* (Anagôgê 2), Paris.
Raven (2003) = Raven, W., «*De mundo*. Tradition syriaque et arabe», in R. Goulet (éd.), *DPhA, Supplément*, Paris, p. 481–483.
Reale (1995): voir Littérature primaire a) Arist., *Mund.*
Rich (1963) = Rich, A.N.M., «Body and Soul in the Philosophy of Plotinus», *Journal of the History of Philosophy* 1, p. 1–15.
Richard (1950) = Richard, M., «ἀπὸ φωνῆς», *Byzantium*, p. 191– 222 (réimpr. dans Richard, M., *Opera Minora*, vol. 3, Turnhout—Louvain 1977, n° 60).
Rose (1887) = Rose, V., *Leben des heiligen David von Thessalonike*, Berlin.
Rosenthal (1972) = Rosenthal, F., «A Commentator on Aristotle», in S.M. Stern – A. Hourani – V. Brown (éds), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays presented to R. Walzer*, Oxford, p. 337–349.
Ross (1936): voir Littérature primaire a) Arist., *Phys.*
Saffrey (2007) = Saffrey, H.D., «Retour sur le *Parisinus graecus* 1807, le manuscrit A de Platon», in D'Ancona (2007a), p. 3–28.
Sagadeev (1961): voir Littérature primaire d) Al-Kindî, *Philosophie première*.
Sanjian (1986) = Sanjian, A.K. (éd.), *David Anhagt', the 'Invincible' Philosopher* (Studies in Near Eastern Culture and Society 7) Atlanta, GA.
Schölten (1997): voir Littérature primaire a) Philop., *Opif.*
Schrier (1991) = Schrier, O.J., «Chronological Problems Concerning the Lives of Severus bar Mashqa, Athanasius of Balad, Julianus Romaya, Yohannan Saba, George of the Arabs and Jacob of Edessa», *Oriens Christianus* 75, p. 62–90.
Segonds (1985): voir Littérature primaire a) Procl., *in Alcibiad.*
Sgarbi (1972) = Sgarbi, R., «Osservazioni sul testo e sulla lingua della versione armena dell' 'Isagoge' di Porfirio», *Memorie dell'Istituto Lombardo. Accademia di Scienze e Lettere. Classe di Lettere, Scienze morali e storiche*, vol. 31, fasc. 5, Milan.
—— (1991) = Sgarbi, R., «Studio contrastivo sull'adattamento strutturale armeno della 'Τέχνη' dionisiana», *Memorie dell'Istituto Lombardo. Accademia di Scienze e Lettere. Classe di Lettere, Scienze morali e storiche*, vol. 39, fasc. 7, Milan.
—— (2004) = Sgarbi, R., «Problemi lessicali legati alla terminologia della versione armena dell'*Ars* dionisiana», in V. Calzolari – A. Sirinian – B.L. Zekiyan (éds), *Bnagirk' yišatakac'/Documenta memoriae. Dall'Italia e dall'Armenia studi in onore di Gabriella Uluhogian*, Bologne, p. 349–357.
Sillitti (1996) = Sillitti, G., *Tragelaphos. Storia di una metafora e di un problema* (Elenchos 2), Naples.
Sirinian – Mancini Lombardi – Nocetti (2003) = Sirinian, A. – Mancini Lombardi, S. – Nocetti, L.D. (éds), *Le scienze e le 'arti' nell'Armenia medievale. Seminario internazionale (29–30 ottobre 2001)* (dpm quaderni. Convegni 1), Bologne.
Širinjan (2002) = Širinjan, M.E., «Armenian Translation of [Aristotle's] *De Vitiis et Virtutibus*», *Verbum:* Арнстотел н средневековая метафнзнка, vol. 6, Saint-Pétersbourg, p. 166–171.

Širinyan (1998) = Širinyan, M.E., «‘Արտաքին’ եվ ‘նուրբ’ գրեանք» (Ecrits ‘extérieurs’ et ‘subtils’), *Aštanak* 2, p. 15–45.
—— (2004) = Širinyan, M.E., «Հայոց գրերի գյուտն ըստ ‘Գիրք պատճառաց’–ի» (L’invention des lettres arméniennes selon le ‘Livre des causes’), *Ejmiacin* 7–8, p. 86–91.
—— (2005) = Širinyan, M.E., «Քրիստոնեական վարդապետության անտիկ և հելլենիստական տարրերը. հայկական և հունական՝ դասական ու բյուզանդական աղբյուրների բաղդատությամբ» (Éléments anciens et hellénistiques de la doctrine chrétienne; avec une comparaison des sources arméniennes et grecques, classiques et byzantines), Erevan.
Solari (1969) = Solari, R., «La traduzione armena dell’*Eutifrone* di Platone», *Rendiconti dell’Istituto Lombardo. Classe di Lettere e Scienze morali e storiche* 103, p. 477–499.
Sorabji (1987a) = Sorabji, R. (éd.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, Londres.
—— (1987b) = Sorabji, R., «The *contra Aristotelem: (i) Purpose, context and significance*», in Wildberg (1987a), p. 18–24.
—— (1990a) = Sorabji, R. (éd.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, Ithaca, NY.
—— (1990b) = Sorabji, R., «The ancient commentators on Aristotle», in Sorabji (1990a), p. 1–30.
Stepanjan (1991) = Stepanjan, A., Развитие исторической мысли в древнеи Армении. Миф, рационализм, историописание (Développement de la pensée historique dans l’Arménie ancienne. Mythe, rationalisme, historiographie), Erevan.
Step’anyan (2002) = Step’anyan, A., «Ինքնության ազգային չափումը (նախնական դատողություններ)» (La dimension nationale de l’identité [considérations préliminaires]), in A. Step’anyan (éd.), Ինքնության հարցեր (Questions d’identité), Erevan, p. 11–31.
Stone – Shirinian (2000): voir Littérature primaire b) pseudo-Zeno.
Sweeney (1961) = Sweeney, L., «Basic Principles in Plotinus’ Philosophy», *Gregorianum* 42, p. 501–516.
Tardieu (1987) = Tardieu, M. (éd.), *Les règles de l’interprétation*, Paris.
Tarrant (1998) = Tarrant, H., «Introduction», in *Olympiodorus, Commentary on Plato’s* Gorgias. Translated with full notes by R. Jackson – K. Lycos – H. Tarrant. Introduction by H. Tarrant (Philosophia Antiqua 78), Leyde – Boston – Cologne, p. 1– 52.
Terian (1982) = Terian, A., «The Hellenizing School. Its Time, Place and Scope of Activities Reconsidered», in N.G. Garsoïan – T.F. Mathews – R.W. Thomson (éds), *East of Byzantium. Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington, DC, p. 175–186.
—— (1986) = Terian, A., «Plato in David’s *Prolegomena Philosophiae*», in Sanjian (1986), p. 27–35.
Tessier (1979) = Tessier, A., *Il testo di Aristotele e le traduzioni armene* (PROAGONES. Collezione di studi e testi. Studi 17), Padoue.
—— (2001) = Tessier, A., «Frederick Cornwallis Conybeare e le versioni armene di Aristotele», in Fiaccadori (2001), p. 133–138.
Thomson (1980): voir Littérature primaire b) Movsēs Xorenac’i, *Hist.*
—— (1983) = Thomson, R.W., «Notes on the Armenian Version of David the Invincible’s *Definitions of Philosophy*», in Brutyan *et al.* (1983), p. 390–401.
—— (1986) = Thomson, R.W, «The Armenian Version of David’s *Definitions of Philosophy*», in Sanjian (1986), p. 37–46.
—— (1995) = Thomson, R.W., *A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 A.D.* (Corpus Christianorum), Turnhout.
—— (2007a) = Thomson, R.W., «Supplement to *A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 A.D.*: Publications 1993–2005», *Le Muséon* 120, p. 163–223.

—— (2007b) = Thomson R.W., « La cosmologie dans l'Arménie ancienne et médiévale », in Calzolari (2007b), p. 213–219.

Topchyan (2006) = Topchyan, A., « Դիտողութիւններ Դաւիթ Անհաղթի 'Մեկնութիւն ի Վերլուծականն' Արիստոտելի երկի մասին » (Remarques sur le 'Commentaire sur l'Analytique' d'Aristote par David l'Invincible), *Handes Amsorya*, p. 60–90.

Traina (1991) = Traina, G., *Il complesso di Trimalcione. Movsēs Xorenac'i e le origini del pensiero storico armeno* (Eurasiatica 27. Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici. Università degli Studi di Venezia), Venise.

van Esbrœck (1994–1995) = van Esbrœck, M., « Movsēs Xorenac'i et le *Girk' Ēakac'* », *REArm* 25, p. 109–124.

—— (1996–1997) = van Esbrœck, M., « Les métamorphoses du *Girk' Ēakac'* », *REArm* 26, p. 235–248.

van Hoonacker (1900): voir Littérature primaire c) Proba, *in APr*.

Vardanyan (2007) = Vardanyan, E., « Recueil de traités philosophiques », in V. Calzolari (2007b), p. 200 (notice n° 31 portant sur le ms. M1746).

Walbank (1972) = Walbank, F.W., *Polybius* (Sather Classical Lectures 42), Berkeley – Los Angeles – Londres.

Walzer (1953) = Walzer, R., « New light on the Arabic translations of Aristotle », *Oriens* 6, p. 91–142 (réimpr. dans Walzer, R., *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Oxford 1962, p. 60–113).

Waterlow (1982) = Waterlow, S., *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics*, Oxford.

Weitenberg (2001) = Weitenberg, J.J.S., « On the Chronology of the Armenian Version of Dionysius Thrax », in R.B. Finazzi – A. Valvo (éds), *Pensiero e istituzioni del mondo classico nelle culture del Vicino Oriente*, Alessandria, p. 305–314.

Westerink (1961): voir Littérature primaire a) Elias, *in APr*

—— (1962): voir Littérature primaire a) Anon., *Prol.*

—— (1967): voir Littérature primaire a) ps.-Elias, *in Isag.*

—— (1980): voir Westerink (1961).

—— (1990a) = Westerink, L.G., « The Alexandrian Commentators and the Introduction to their Commentaries », in Sorabji (1990a), p. 325–348.

—— (1990b): voir Littérature primaire a) Anon., *Prol.*

Wildberg (1987a): voir Littérature primaire a) Philop., *contra Arist.*

—— (1987b) = Wildberg, C., « Prolegomena to the Study of Philoponus' *contra Aristotelem* », in Sorabji (1987a), p. 197–209.

—— (1988) = Wildberg, C., *John Philoponus' Criticism of Aristotle's Theory of Aether*, Berlin – New York.

—— (1990) = Wildberg, C., « Three Neoplatonic Introductions to Philosophy. Ammonius, David and Elias », *Hermathena* 149, p. 33–51.

—— (1991): voir Littérature primaire a) Simpl., *contra Philop.*

—— (2003a) = Wildberg, C., « David », in *The Stanford Encyclopaedia of Philosophy* (Fall 2003 Edition), E.N. Zalta (éd.), URL <http://plato.stanford.edu/archives/fall2003/entries/david/>.

—— (2003b) = Wildberg, C., « Elias », in *The Stanford Encyclopaedia of Philosophy* (Fall 2003 Edition), E.N. Zalta (éd.), URL <http://plato.stanford.edu/archives/fall2003/entries/elias/>.

Wittwer (1999) = Wittwer, R., « Aspasian Lemmatology », in A. Alberti – R.W. Sharples (éds), *Aspasius: the Earliest extant Commentary on Aristotle's Ethics* (Peripatoi 17), Berlin – New York, p. 51–84.

Xač'atryan (1969) = Xač'atryan, P., Հայ միջնադարյան պատմական ողբեր (Les lamentations historiques médiévales arméniennes), Erevan.

Xačʿeryan (1992) = Xačʿeryan, L.G., Հայ լեզվաբանության առաջացման պատմությունը և քերականական միտքը 5–16–րդ դարերում (Histoire du développement de la linguistique arménienne et grammatologie aux Ve–XVIe siècles), Lisbonne.

Xačʿikjan—Lalafarjan (1956) = [Xačʿikjan, L. – Lalafarjan, S.], « Философские труды в Армянских рукописях Матенадарана » (Les œuvres philosophiques dans les manuscrits arméniens du Matenadaran), *Banber Matenadarani* 3, p. 387–457.

Xalatjanc (1903) = Xalatjanc, G., Армянские Аршакиды в Истории Армении Моисея Хоренского (Les Arsacides arméniens dans l'"Histoire de l'Arménie' de Moïse de Khorène), 2 vol., Moscou.

Zekiyan (1997) = Zekiyan, B.L., « Quelques observations critiques sur le "*Corpus Elisaeanum*" », in R.F. Taft (éd.), *The Armenian Christian Tradition* (Orientalia Christiana Analecta 254), Rome, p. 71–123.

Zonta (2003) = Zonta, M., « Les *Éthiques*. Tradition syriaque et arabe », in R. Goulet (éd.), *DPhA, Supplément*, Paris, p. 191–198.

Zuckerman (1995) = Zuckerman, C., *A Repertory of Published Armenian Translations of Classical Texts*, Jérusalem (réimpr. dans Fiaccadori [2001], p. 425–448).

INDEX CODICUM ET PAPYRORUM

1. *Index codicum*

d) *Manuscrits syriaques*

2. *Index papyrorum*

INDEX LOCORUM

Nous rassemblons dans cet index uniquement les passages discutés, et non point tous les passages simplement cités. Les sigles et les références bibliographiques complètes des éditions d'où sont tirés les passages répertoriés se trouvent dans la bibliographie générale, partie I: *Littérature primaire*. Les sources grecques (a) précèdent les sources arméniennes (b) et les sources syriaques (c).

a) *Sources grecques*

b) *Sources arméniennes*

c) *Sources syriaques*

INDEX NOMINUM ET RERUM

Cet index général comprend l'*index rerum* et l'*index nominum* (noms géographiques, noms des auteurs et des personnages de l'Antiquité, noms des auteurs modernes). Pour les auteurs modernes, nous n'avons pas répertorié les noms indiqués dans les références bibliographiques.

INDEX VERBORUM POTIORUM

Cet index réunit les mots dont la définition ou l'étymologie a été discutée. Les noms grecs précèdent les noms arméniens.

a) *Noms grecs*

b) *Noms arméniens*

PHILOSOPHIA ANTIQUA

A SERIES OF STUDIES ON ANCIENT PHILOSOPHY

Recent volumes in the series

13. Nicolaus Damascenus. *On the Philosophy of Aristotle.* Fragments of the First Five Books, Translated from the Syriac with an Introduction and Commentary by H. J. Drossaart Lulofs. Reprint of the 1st (1965) ed. 1969. ISBN 90 04 01725 9
14. Edelstein, L. *Plato's Seventh Letter.* 1966. ISBN 90 04 01726 7
17. Gould, J. B. *The Philosophy of Chrysippus.* Reprint 1971. ISBN 90 04 01729 1
18. Boeft, J. den. *Calcidius on Fate.* His Doctrine and Sources. 1970. ISBN 90 04 01730 5
20. Bertier, J. *Mnésithée et Dieuchès.* 1972. ISBN 90 04 03468 4
21. Timaios Lokros. *Über die Natur des Kosmos und der Seele.* Kommentiert von M. Baltes. 1972. ISBN 90 04 03344 0
23. Iamblichus Chalcidensis. *In Platonis dialogos commentariorum fragmenta.* Edited with Translation and Commentary by J. M. Dillon. 1973. ISBN 90 04 03578 8
24. Timaeus Locrus. *De natura mundi et animae.* Überlieferung, Testimonia, Text und Übersetzung von W. Marg. Editio maior. 1972. ISBN 90 04 03505 2
26. Gersh, S. E. *Κίνησις ἀκίνητος.* A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus. 1973. ISBN 90 04 03784 5
27. O'Meara, D. *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin.* Étude historique et interprétative. 1975. ISBN 90 04 04372 1
28. Todd, R. B. *Alexander of Aphrodisias on the Stoic Physics.* A Study of the *De Mixtione* with Preliminary Essays, Text, Translation and Commentary. 1976. ISBN 90 04 04402 7
29. Scheffel, W. *Aspekte der platonischen Kosmologie.* Untersuchungen zum Dialog 'Timaios'. 1976. ISBN 90 04 04509 0
31. Edlow, R.B. *Galen on Language and Ambiguity.* An English Translation of Galen's *De Captionibus* (On Fallacies), With Introduction, Text and Commentary. 1977. ISBN 90 04 04869 3
34. Epiktet. *Vom Kynismus.* Herausgegeben und übersetzt mit einem Kommentar von M. Billerbeck. 1978. ISBN 90 04 05770 6
35. Baltes, M. *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten.* Teil 2. Proklos. 1979. ISBN 90 04 05799 4
39. Tarán, L. *Speusippus of Athens.* A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary. 1982. ISBN 90 04 06505 9
41. O'Brien, D. *Theories of Weight in the Ancient World.* Four Essays on Democritus, Plato and Aristotle. A Study in the Development of Ideas 2. Plato: Weight and Sensation. The Two Theories of the 'Timaeus'.1984.ISBN 90 04 06934 8
45. Aujoulat, N. *Le Néo-Platonisme Alexandrin: Hiéroclès d'Alexandrie.* Filiations intellectuelles et spirituelles d'un néo-platonicien du Ve siècle. 1986. ISBN 90 04 07510 0
46. Kal, V. *On Intuition and Discursive Reason in Aristotle.* 1988. ISBN 90 04 08308 1
48. Evangeliou, Ch. *Aristotle's Categories and Porphyry.* 1988. ISBN 90 04 08538 6

49. Bussanich, J. *The One and Its Relation to Intellect in Plotinus.* A Commentary on Selected Texts. 1988. ISBN 90 04 08996 9
50. Simplicius. *Commentaire sur les Catégories.* Traduction commentée sous la direction de I. Hadot. I: Introduction, première partie (p. 1-9, 3 Kalb fleisch). Tra duc tion de Ph. Hoffmann (avec la collaboration d'I. et P. Hadot). Commentaire et notes à la traduction par I. Hadot avec des appendices de P. Hadot et J.-P. Mahé. 1990. ISBN 90 04 09015 0
51. Simplicius. *Commentaire sur les Catégories.* Traduction commentée sous la direction de I. Hadot. III: Préambule aux Catégories. Commentaire au premier chapitre des Catégories (p. 21-40, 13 Kalbfleisch). Traduction de Ph. Hoffmann (avec la collaboration d'I. Hadot, P. Hadot et C. Luna). Commentaire et notes à la traduction par C. Luna. 1990. ISBN 90 04 09016 9
52. Magee, J. *Boethius on Signification and Mind.* 1989. ISBN 90 04 09096 7
54. Fortenbaugh, W. W., et al. (eds.) *Theophrastes of Eresos.* Sources for His Life, Writings, Thought and Influence. 1992. ISBN 90 04 09440 7 *set*
55. Shankman, A. *Aristotle's* De insomniis. A Commentary. ISBN 90 04 09476 8
56. Mansfeld, J. *Heresiography in Context.* Hippolytos' *Elenchos* as a Source for Greek Philosophy. 1992. ISBN 90 04 09616 7
57. O'Brien, D. *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique.* 1993. ISBN 90 04 09618 3
58. Baxter, T. M. S. *The Cratylus.* Plato's Critique of Naming. 1992. ISBN 90 04 09597 7
59. Dorandi, T. (Hrsg.) *Theodor Gomperz. Eine Auswahl herkulanischer kleiner Schriften (1864-1909).* 1993. ISBN 90 04 09819 4
60. Filodemo. *Storia dei filosofi. La stoà da Zenone a Panezio* (PHerc.1018). Edizione, traduzione e commento a cura di T. Dorandi. 1994. ISBN 90 04 09963 8
61. Mansfeld, J. *Prolegomena.* Questions to be Settled Before the Study of an Author, or a Text. 1994. ISBN 90 04 10084 9
62. Flannery, s.j., K.L. *Ways into the Logic of Alexander of Aphrodisias.* 1995. ISBN 90 04 09998 0
63. Lakmann, M.-L. *Der Platoniker Tauros in der Darstellung des Aulus Gellius.* 1995. ISBN 90 04 10096 2
64. Sharples, R.W. *Theophrastus of Eresus.* Sources for his Life, Writings, Thought and Influence. Commentary Volume 5. Sources on Biology (Human Physiology, Living Creatures, Botany: Texts 328-435). 1995. ISBN 90 04 10174 8
65. Algra, K. *Concepts of Space in Greek Thought.* 1995. ISBN 90 04 10172 1
66. Simplicius. *Commentaire sur le manuel d'Épictète*. Introduction et édition critique de texte grec par Ilsetraut Hadot. 1995. ISBN 90 04 09772 4
67. Cleary, J.J. *Aristotle and Mathematics.* Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics. 1995. ISBN 90 04 10159 4
68. Tieleman, T. *Galen and Chrysippus on the Soul*. Argument and Refutation in the *De Placitis* Books II-III. 1996. ISBN 90 04 10520 4
69. Haas, F.A.J. de. *John Philoponus' New Definition of Prime Matter.* Aspects of its Background in Neoplatonism and the Ancient Commentary Tradition. 1997. ISBN 90 04 10446 1
71. Andia, Y. de. *Henosis*. L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite. 1996. ISBN 90 04 10656 1
72. Algra, K.A., Horst, P.W. van der, and Runia, D.T. (eds.) *Polyhistor.* Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy. Presented to Jaap Mansfeld on his Sixtieth Birthday. 1996. ISBN 90 04 10417 8
73. Mansfeld, J. and Runia, D.T. *Aëtiana.* The Method and Intellectual Context of a Doxographer. Volume 1: The Sources. 1997. ISBN 90 04 10580 8
74. Slomkowski, P. *Aristotle's* Topics. 1997. ISBN 90 04 10757 6
75. Barnes, J. *Logic and the Imperial Stoa.* 1997. ISBN 90 04 10828 9
76. Inwood, B. and Mansfeld, J. (eds.) *Assent and Argument.* Studies in Cicero's *Academic Books*. Proceedings of the 7th Symposium Hellenisticum (Utrecht, August 21-25, 1995). 1997. ISBN 90 04 10914 5

77. Magee, J. (ed., tr. & comm.) *Anicii Manlii Severini Boethii* De divisione liber. Critical Edition, Translation, Prolegomena, and Commentary. 1998. ISBN 90 04 10873 4
78. Olympiodorus. *Commentary on Plato's* Gorgias. Translated with Full Notes by R. Jackson, K. Lycos & H. Tarrant. Introduction by H. Tarrant. 1998. ISBN 90 04 10972 2
79. Sharples, R.W. *Theophrastus of Eresus.* Sources for his Life, Writings, Thought and Influence. Commentary Volume 3.1. Sources on Physics (Texts 137-223). With Contributions on the Arabic Material by Dimitri Gutas. 1998. ISBN 90 04 11130 1
80. Mansfeld, J. *Prolegomena Mathematica.* From Apollonius of Perga to Late Neoplatonism. With an Appendix on Pappus and the History of Platonism. 1998. ISBN 90 04 11267 7
81. Huby, P. *Theophrastus of Eresus*. Sources for His Life, Writings, Thought and Influence. Commentary Volume 4. Psychology (Texts 254-327). With Contributions on the Arabic Material by D. Gutas. 1999. ISBN 90 04 11317 7
82. Boter, G. *The* Encheiridion *of Epictetus and Its Three Christian Adaptations.* Transmission and Critical Editions. 1999. ISBN 90 04 11358 4
83. Stone, M.E. and Shirinian, M.E. *Pseudo-Zeno. Anonymous Philosophical Treatise.* Translated with the Collaboration of J. Mansfeld and D.T. Runia. 2000. ISBN 90 04 11524 2
84. Bäck, A.T. *Aristotle's Theory of Predication.* 2000. ISBN 90 04 11719 9
85. Riel, G. Van. *Pleasure and the Good Life.* Plato, Aristotle, and the Neoplatonists. 2000. ISBN 90 04 11797 0
86. Baltussen, H. *Theophrastus against the Presocratics and Plato.* Peripatetic Dialectic in the *De sensibus*. 2000/ ISBN 90 04 11720 2
87. Speca, A. *Hypothetical Syllogistic and Stoic Logic.* 2001. ISBN 90 04 12073 4
88. Luna, C. *Trois Études sur la Tradition des Commentaires Anciens à la Métaphysique d'Aristote.* 2001. ISBN 90 04 120074 2
89. Frede, D. & A. Laks (eds.) *Traditions of Theology.* Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath. 2001. ISBN 90 04 12264 8
90. Berg, R.M. van den. *Proclus' Hymns.* Essays, Translations, Commentary. 2001. ISBN 90 04 12236 2
91. Rijk, L.M. de. *Aristotle – Semantics and Ontology.* 2 volumes. Volume I. General Introduction. The Works on Logic. 2002. ISBN 90 04 12324 5 Volume II. The Metaphysics. Semantics in Aristotle's Strategy of Argument. 2002. ISBN 90 04 12467 5
92. Finamore, J.F. & J.M. Dillon. *Iamblichus* De Anima. Text, Translation, and Com men tary. 2002 ISBN 90 04 12510 8
93. Fortenbaugh, W.W., R.W. Sharples, & M.G. Sollenberger. *Theophrastus of Eresus.* On Sweat, on Dizziness and on Fatigue. 2003. ISBN 90 04 12890 5
94. Tieleman, T. *Chrysippus'* On affections. Reconstruction and Interpretation. 2003. ISBN 90 04 12998 7
95. Görler, W. *Kleine Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie*. Herausgegeben von C. Catrein. 2004. ISBN 90 04 13736 X
96. Polito, R. *The Sceptical Road*. Aenesidemus' Appropriation of Heraclitus. 2004. ISBN 90 04 13742 4
97. Fortenbaugh, W.W. *Theophrastus of Eresus*. Sources for his Life, Writings, Thought and Influence. Commentary Volume 8. Sources on Rhetoric and Poetics (Texts 666-713). 2005. ISBN 90 04 14247 9
98. Perkams, M. & R.M. Piccione (Hrsg.) *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik*. Akten der Konferenz in Jena am 18.-20. September 2003. 2006. ISBN 90 04 15084 6
99. Schäfer, C. *Philosophy of Dionysius the Areopagite*. An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise *On the Divine Names*. 2006. ISBN 90 04 15094 3

100. Delcomminette, S. *Le* Philèbe *de Platon*. Introduction à l'Agathologie Platonicienne. 2006. ISBN 90 04 15026 9
101. Fortenbaugh, W.W. *Aristotle's Practical Side*. On his Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric. 2006. ISBN-10: 90 04 15164 8, ISBN-13: 978 90 04 15164 2
102. Brancacci, A. & P.-M. Morel (eds.). *Democritus: Science, The Arts, and the Care of the Soul*. Proceedings of the International Colloquium on Democritus (Paris, 18-20 September 2003). 2007. ISBN-10: 90 04 15160 5, ISBN-13: 978 90 04 15160 4
103. Huby, P. *Theophrastus of Eresus*. Sources for his Life, Writings, Thought and Influence. Commentary Volume 2. Logic. With Contributions on the Arabic Material by Dimitri Gutas. 2007. ISBN-10: 90 04 15298 9, ISBN-13: 978 90 04 15298 4
104. Sider, D. & C.W. Brunschön (eds.). *Theophrastus of Eresus*. On Weather Signs. 2007. ISBN-10: 90 04 15593 7, ISBN-13: 978 90 04 15593 0
105. Mirhady, D.C. (ed.). *Influences on Peripatetic Rhetoric*. Essays in Honor of William W. Fortenbaugh. 2007. ISBN 978 90 04 15668 5
106. Bobonich, C. & P. Destrée (eds.). Akrasia in *Greek Philosophy*. From Socrates to Plotinus. 2007. ISBN 978 90 04 15670 8
107. D'Ancona, C. (ed.). *The Libraries of the Neoplatonists*. Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network "Late Antiquity and Arabic Thought. Patterns in the Constitution of European Culture" held in Strasbourg, March 12-14, 2004 under the impulsion of the Scientific Committee of the meeting, composed by Matthias Baltes†, Michel Cacouros, Cristina D'Ancona, Tiziano Dorandi, Gerhard Endreß, Philippe Hoffmann, Henri Hugonnard Roche. 2007. ISBN 978 90 04 15641 8
108. Bonelli, M. *Timée le Sophiste: Lexique Platonicien*. 2007. ISBN 978 90 04 15887 0
109. Deslauriers, M. *Aristotle on Definition*. 2007. ISBN 978 90 04 15669 2
110. Bloch, D. *Aristotle on Memory and Recollection*. Text, Translation, Interpretation, and Reception in Western Scholasticism. 2007. ISBN 978 90 04 16046 0
111. Roskam, G. '*Live unnoticed*'. On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine. 2007. ISBN 978 90 04 16171 9
112. Berg, R.M. van den. *Proclus' Commentary on the Cratylus in Context*. Ancient Theories of Language and Naming. 2008. ISBN 978 90 04 16379 9
113. Eliasson, E. *The Notion of* That Which Depends on Us *in Plotinus and Its Background*. 2008. ISBN 978 90 04 16614 1
114. Mansfeld, J. and Runia, D.T. *Aëtiana*. The Method and Intellectual Context of a Doxographer. Volume II: The Compendium. 2 Parts. 2009. ISBN 978 90 04 17206 7 *set*
115. Chiaradonna, R. & F. Trabattoni (eds.). *Physics and Philosphy of Nature in Greek Neoplatonism*. Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop (Il Ciocco, Castelvecchio Pascoli, June 22–24, 2006). 2009. ISBN 978 90 04 17380 4
116. Calzolari, V. et J. Barnes (réd.). *L'oeuvre de David l'Invincible et la transmission de la pensée grecque dans la tradition arménienne et syriaque*. 2009. ISBN 978 90 04 16047 7
117. Bowen, A.C. and C. Wildberg (eds.). *New Perspectives on Aristotle's* De caelo. 2009. ISBN 978 90 04 17376 7
118. Mansfeld, J. and Runia, D.T. *Aëtiana*. The Method and Intellectual Context of a Doxographer. Volume III: Studies in the Doxographical Traditions of Ancient Philosophy. 2010. ISBN 978 90 04 18041 3